HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

II (1.º)

El cristianismo y la filosofía patrística.
Primera escolástica

POR

GUILLERMO FRAILE, O. P. (†)

TERCERA EDICION ACTUALIZADA

POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLXXV

Con censura eclesiástica
Depósito legal M 1353[illegible]-1975
ISBN 84-220-0007-5
Impreso en España. Printed in Spain

«Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit, veritatem» (SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* II 18,28).

«Duo sunt modi revelationis, unus quidem modus est per lumen generale in nobis, et hoc modo revelatum est philosophis: hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei» (SAN ALBERTO MAGNO, *Summa Theol.* I tr.3 q.4 ad 5).

«Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in se describatur totus ordo universi et causarum eius» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De ver.* 2,2c).

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

II (1.º)

INDICE GENERAL

PRELIMINARES

I. «Dramatis personae»

Para comprender el sentido del largo y complicado período ideológico que vamos a examinar en el presente volumen, es necesario tener en cuenta los diversos elementos que intervienen en su formación y desarrollo. El proceso que se desenvuelve a lo largo de la llamada «Edad Media» es un resultado de múltiples influencias, en que intervienen, por lo menos, cuatro grandes factores, que van entrando sucesivamente en escena, y a los que, parodiando a Shakespeare, podríamos denominar *dramatis personae*. Como fondo lejano, la filosofía griega, momentáneamente perdida, pero siempre presente de manera más o menos indirecta, con la cual van entrando sucesivamente en contacto tres grandes religiones monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo.

En esa larga serie de siglos, después de la invasión de los bárbaros, late una preocupación dominante, que es la de la conservación y recuperación de la herencia cultural grecorromana. Y a la vez se plantea un problema que en las tres religiones se repite en crisis con caracteres muy semejantes: el de la asimilación de esos elementos culturales en conformidad con los principios dogmáticos respectivos, o sea el problema de las relaciones entre la razón y la fe, o entre la filosofía y la revelación.

1. **La filosofía griega.** Las últimas prolongaciones de las escuelas filosóficas griegas perduran lánguidamente, en su modalidad neoplatónica, hasta 529, en que la escuela de Atenas fue clausurada, sin pena ni gloria, por orden de Justiniano. Sin embargo, la influencia del pensamiento griego atraviesa toda la Edad Media, como una corriente subterránea latente en todas sus especulaciones. Tanto en el Occidente latino como en el Oriente Medio, los temas fundamentales del pensamiento griego perduran, más o menos reformados, o interferidos con doctrinas cristianas, judías o musulmanas, pero siempre con una presencia ininterrumpida y eficaz. De una manera o de otra, las grandes corrientes del pensamiento helénico—pitagorismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo—se hallan presentes en toda la Edad Media. Bien es verdad que el principal influjo durante largos siglos le corresponderá al platonismo, quizá por ser el más conocido o porque se adap-

taba mejor al tipo de especulación religiosa dominante en la Edad Media. Pero no se trata de un platonismo puro, sino con las modalidades que reviste en el platonismo medio o en el neoplatonismo, mezclado con fuertes dosis de estoicismo. Así lo vemos en Filón y después en el cristianismo, en una línea en que se suceden San Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Padres Capadocios, «Dionisio Areopagita», Máximo Confesor, San Agustín, Escoto Eriúgena, San Anselmo, las escuelas de Chartres y San Víctor, Roberto Grosseteste, el *Liber de intelligentiis*, Witelo, etc., y que penetrará profundamente en el siglo XIII. Lo mismo hay que decir de la especulación islámica. Baste indicar, por ahora, los nombres de Al Farabi, Avicena, Algazel. En el siglo XIII, el platonismo cederá momentáneamente terreno en beneficio del aristotelismo, pero no tardará en recuperarlo en siglos sucesivos.

2. **Tres grandes religiones.** De la cultura greco-romana perdura el aspecto que podríamos llamar laico o profano: su arte, sus ciencias y su filosofía. Pero su religión politeísta desaparece, suplantada por tres grandes religiones monoteístas—judaísmo, cristianismo e islamismo—estrechamente vinculadas entre sí, las cuales ocupan, ganando y perdiendo terreno alternativamente, Europa, Africa y gran parte de Asia, es decir, casi todo el ámbito geográfico conocido por los occidentales hasta el siglo XV.

Las tres tienen como fundamento la fe en un libro considerado como revelación de Dios: el judaísmo, el Antiguo Testamento; el cristianismo, el Antiguo y Nuevo Testamento; el islamismo, el Corán. Las tres se influyen mutuamente: el judaísmo, en el cristianismo; el judaísmo y el cristianismo, en el islamismo; y, a su vez, el islamismo en el judaísmo y en el cristianismo, a los que sirve de vehículo para la recuperación de la filosofía griega. En las tres, sus primeras fases de desarrollo son puramente hacia dentro, sin ninguna preocupación por la filosofía. Pero las tres terminan por encontrarse con ella, entrando en contacto sucesivamente con los elementos culturales procedentes del mundo greco-romano. En las tres se plantea el problema de las relaciones entre la fe y la razón, o entre la revelación y la filosofía. En las tres se producen reacciones muy parecidas, y las tres lo resuelven de manera muy semejante.

Asimismo, en ninguna de las tres grandes religiones se desarrolla una filosofía pura, propiamente dicha, con independencia de la fe. Pero la asimilación de los elementos filosóficos

procedentes de Grecia, combinados con la fe en sus credos respectivos, da por resultado la elaboración de tres teologías. Por esta razón, en toda la Edad Media no encontraremos filosofía pura, es decir, una filosofía racional independiente de sus relaciones con alguna fe determinada. En cambio, hallaremos numerosos intentos de formar diversas teologías: la judía, la cristiana y la musulmana, con notables variantes dentro de cada una, debidas al esquema racional adoptado o al predominio de uno o de otro de los sistemas filosóficos procedentes de Grecia.

Las relaciones e influencias entre la filosofía griega y las tres grandes religiones, y de éstas entre sí, forman una maraña complicadísima, cuyo desarrollo llena la historia desde el siglo I hasta el XIV, por lo menos, ya que sin gran esfuerzo podríamos seguir sus prolongaciones hasta nuestros mismos días. De momento las indicaremos de manera esquemática.

a) JUDAÍSMO.—El primer impacto de la filosofía griega —platonismo, estoicismo—lo recibe el judaísmo en Alejandría, con Aristóbulo, y sobre todo con Filón (h.40 d. J. C.). En los judíos alejandrinos aparece planteado por vez primera el problema de las relaciones entre la revelación y la filosofía. Pero Filón, a su vez, influye sobre la filosofía griega, invirtiendo el esquema mental platónico—Ideas, Demiurgo, mundo sensible—, alterándolo en conformidad con la fe judía. Filón coloca a Dios, como ser trascendente y único, por encima del Logos y del mundo de las ideas, y debajo de ambos el mundo sensible. Con ello suministra a la filosofía griega (Numenio de Apamea, platonismo medio, neopitagorismo) el esquema que predominará en las diversas ramas del gnosticismo y del neoplatonismo.

Después de Filón, la especulación judía pierde el contacto con la filosofía, y se desarrollará de una manera puramente interna, hasta que, influida por el islamismo, volverá a reavivarse a partir del siglo IX hasta el XIII, en que culminará con Maimónides.

b) CRISTIANISMO.—El tercer personaje del drama es el cristianismo, el cual mantiene estrechas relaciones, por una parte, con el judaísmo; por otra, con la filosofía griega, y, finalmente, con el islamismo. Sobre el judaísmo, la influencia cristiana es nula, o escasamente apreciable, tanto en el aspecto religioso como en el filosófico. Por el contrario, el influjo del judaísmo sobre el cristianismo es sumamente profundo. En el aspecto religioso, en cuanto que es su antecesor y su prepara-

ción, remota e inmediata. Y en el filosófico, con sus pensadores, que marcarán honda huella en el pensamiento cristiano, primero Filón en los siglos II y III, y después, en el XIII, Ibn Gabirol y Maimónides.

El problema de las relaciones con la cultura greco-romana se presentará al cristianismo bajo dos aspectos. Uno fácil, que será el de la incorporación de las artes liberales, tal como se prolongaban en las escuelas del Imperio romano; y otro más difícil, que será el de la incorporación de la filosofía. Ambos aspectos se presentan unidos en San Justino y en Clemente de Alejandría, y todavía permanecen así en San Agustín. Pero se disgregarán a medida que se va perdiendo la filosofía en Occidente, sobre todo después de la invasión de los bárbaros, y volverán a presentarse sucesivamente conforme a las etapas de recuperación de la cultura de la antigüedad.

Prescindiendo de los elementos filosóficos que pudieran señalarse en San Pablo y en el prólogo del Evangelio de San Juan, San Justino y Clemente de Alejandría dan amplia acogida a nociones platónicas y estoicas. Lo mismo hay que decir, en menor grado, de Orígenes y de los Padres Capadocios. El neoplatonismo influye poderosamente en San Agustín (Plotino), en «Dionisio Areopagita» (Proclo), y en Boecio (Porfirio, Ammonio). Con lo que tenemos que, ya desde la época patrística, el neoplatonismo se instala ampliamente en el pensamiento cristiano. El platonismo y el aristotelismo influirán en las escuelas siríacas cristianas—melquitas, nestorianas y jacobitas—, las cuales serán el canal de transmisión de la filosofía a los pensadores musulmanes.

A su vez, numerosos elementos de la filosofía griega se transmiten indirectamente de unos pensadores cristianos a otros, a veces a distancia de muchos siglos. Por ejemplo, Orígenes influye en las escuelas de Cesarea de Palestina, Cesarea de Capadocia y Antioquía, así como en las siríacas del siglo VI. Calcidio transmitirá su platonismo a la escuela de Chartres (s.XII). «Dionisio Areopagita» determinará la orientación del pensamiento de Escoto Eriúgena, y después de Tomás Gallus de Vercelli, y éste, a su vez, marcará su huella en San Buenaventura y en la mística franciscana del siglo XIII. Influjos neoplatónicos abundantes se hallan en el desarrollo de la mística en los siglos XIV y XV, y aún después. San Agustín compartirá con Boecio el magisterio de la Alta Edad Media, y ambos son dos grandes canales de transmisión del neoplatonismo. La influencia agustiniana será la dominante en San Anselmo y después en la escuela de San Víctor.

c) ISLAMISMO.—El cuarto personaje, que entra tardíamente en escena, es el islamismo. Su fundamento «revelado» es el Corán, producto en gran parte de influencias judías y cristianas asimiladas por Mahoma en sus viajes. Bajo el influjo de los cristianos sirios se despertarán en Damasco las primeras manifestaciones especulativas del *Kalam*, con los primeros intentos de elaborar una teología musulmana. A través de los cristianos sirios penetran en el Islam las versiones de los filósofos griegos. A su vez, el islamismo influye fuertemente en el judaísmo desde el siglo IX, y después, a partir del XII, en la especulación cristiana, siendo también uno de los principales vehículos de la recuperación de la filosofía griega por el Occidente latino y una de las causas que concurren a la formación de la teología cristiana en el siglo XIII, la cual llegará a un grado de desarrollo inmensamente superior, en cantidad y calidad, a la judía y la musulmana.

Los siglos XII y XIII son los momentos culminantes de esta complicada madeja de influjos mutuos. Avicena influye sobre Ibn Gabirol, Jehuda ha-Leví, Gundisalvo, Guillermo de Auvergne, Roberto Grosseteste, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, etc. Averroes, sobre Maimónides. Y todos ellos confluyen, como en un grandioso océano, en la síntesis filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino, en la cual convergen todas las corrientes anteriores: el cristianismo, los Santos Padres, la filosofía griega y las especulaciones judías y musulmanas.

Basten estas sencillas indicaciones previas para sugerir el extraordinario interés que tiene para la filosofía este largo período. Y también para establecer por adelantado que su riqueza y virtualidad no se dejan encerrar fácilmente en la demasiado cómoda y simplista expresión «Edad Media», inventada con otros fines, y que no resulta de fácil aplicación al proceso del desarrollo cultural que se realiza en esa serie de siglos. Es decir, que esa serie de contactos sucesivos entre los cuatro grandes factores operantes en el desarrollo ideológico del Oriente Medio y del Occidente latino obliga a matizar y rectificar en muchos puntos, o, si queremos, de manera radical, el concepto, a todas luces insuficiente, de «Edad Media», de neto abolengo renacentista, que primero fue inventado con un sentido filológico y después se extendió indebidamente, pretendiendo caracterizar con esa anodina denominación una etapa del desarrollo de la cultura que rebasa por todas partes la estrechez de un concepto que escasamente tiene aplicación al proceso de decadencia y renovación de la bella latinidad.

II. La expresión «Edad Media»

1. **Su origen.** El uso y su aparente comodidad han consagrado la expresión «Edad Media» para designar el período de mil años, poco más o menos, comprendido entre la caída del Imperio romano y el Renacimiento, considerando a éste como el antecedente inmediato o como el principio de la Edad Moderna.

Juan Andrea dei Bussi, obispo de Aleria, emplea por vez primera la expresión «media tempestas» en su edición de Apuleyo (1469). En 1518, el humanista suizo Joaquín de Watt (Vadianus) califica a Walafrido Strabón de «mediae aetatis auctor non ignobilis». Adriano Junius, en su libro *Batavia* (1588), habla de «mediae aetatis scriptores». Melchor Goldast, en 1604, emplea la expresión «consuetudo medii aevi». El teólogo holandés Gilberto Voet publica en 1644 una obra en que divide la historia de la Iglesia en: 1.º *Antiquitas Ecclesiae* (hasta 500-600). 2.º *Intermedia aetas* (600-1517). 3.º *Nova seu recens aetas* (1517 en adelante). En 1678 publicó C. D. Du Cange su monumental *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, en que la *edad media* tiene un sentido meramente filológico y literario, como la época de máxima decadencia de la latinidad, que sucede a la clásica y antecede al Renacimiento. Cristóbal Keller (Cellarius, 1634-1707) extendió esa expresión a la historia universal, dividiéndola en *antiqua* (hasta Constantino), *medii aevi* (hasta la caída de Constantinopla) y *nova* (desde esa época hasta sus días). Voltaire la emplea de pasada, y se consolida en los románticos de principios del siglo XIX, que intentaron la primera rehabilitación de esa época, sin preocuparse demasiado por marcar exactamente sus límites.

Pero, cuando tratamos de precisar su concepto y sus límites cronológicos, tropezamos con dificultades tan serias, que por lo menos nos hacen poner en tela de juicio su exactitud y hasta su legitimidad. En cualquier aspecto histórico, de orden político, cultural, artístico, a que queramos aplicarla, nos encontramos con que tiene un sentido tan vago, tan huidizo y tan inexpresivo, que es sumamente difícil señalar con exactitud los términos—*a quo* y *ad quem*—entre los cuales podemos intercalarla. No es fácil marcar cuándo termina la Edad *Antigua*, ni cuándo empieza y cuándo termina la *Media*, ni, por lo tanto, cuándo comienza la *Moderna*.

Desde luego es absolutamente inadecuada para aplicarla a la historia universal, puesto que el desarrollo de los distintos

pueblos y culturas no ha seguido una línea paralela y homogénea. Pero, aun restringida a la historia europea occidental, es sumamente difícil señalar fechas concretas en que se verifique el tránsito de la cultura antigua al nuevo mundo que se origina después de las invasiones de los bárbaros. Prueba de ello es que, en cada nación, los historiadores señalan fechas distintas, cuyas oscilaciones abarcan casi mil años. Y si queremos coordinarlas entre sí, resulta que lo que para unas naciones es fin, para otras es principio; y lo que para unas es medio, para otras es principio o fin.

2. **Límites cronológicos.** En conformidad con sus distintos criterios, los historiadores han señalado como fin de la Edad Antigua, y, por lo tanto, como principio de la Media, las fechas de 313 (promulgación del edicto de Milán), de 410 (entrada de Alarico en Roma), de 476 (fin oficial del Imperio romano de Occidente). En concreto, para España, otros lo fijan en 711, en que los árabes invaden la Península. Tampoco faltan quienes retrasan el principio de la Edad Media hasta el año 800, con la coronación de Carlomagno como emperador de Occidente. Algunos franceses señalan la fecha de 732, con la batalla de Poitiers.

Parecida discrepancia hallamos cuando se trata de señalar una fecha para su terminación. Unos se fijan en 1303 (muerte de Bonifacio VIII). Otros, en 1443 (invención de la imprenta); otros, en 1453 (toma de Constantinopla por los turcos); otros, en 1492 (descubrimiento de América); otros, en 1517 (principio de la revolución protestante). No faltan historiadores alemanes que, para su país, la prolongan hasta Federico el Grande (1740).

Tampoco hay unanimidad entre los historiadores eclesiásticos. Además de las fechas señaladas, unos se fijan en 604 (muerte de San Gregorio Magno); otros, en 680 (concilio constantinopolitano), en 692 (sínodo quinisexto), en 726 (comienzo de la herejía iconoclasta) o en 754 (muerte de San Bonifacio).

Como principio de la escolástica suele señalarse la fecha de 778, en que Carlomagno dirige sus capitulares a los obispos y abades de su reino, exhortándoles a erigir escuelas para la formación de los eclesiásticos. Pero, aunque el renacimiento carolingio pueda ser considerado como el preludio de la escolástica, habrá que esperar un par de siglos hasta ver definirse una orientación clara de pensamiento. En este sentido, Juan Escoto Eriúgena habría sido el primer filósofo escolástico, si es que no se prefiere considerar como tal a San Anselmo.

Como término de la Edad Media en filosofía, algunos autores señalan la muerte del cardenal Nicolás de Cusa (1464), haciéndola coincidir con el principio del Renacimiento. Claramente se ve que se trata de una fecha convencional y que no marca ningún hecho decisivo para la orientación del pensamiento.

3. **Sentido ideológico.** Más difícil todavía resulta marcar los límites de la Edad Media y precisar su sentido en el aspecto cultural y en la historia del pensamiento. Quizá no sería aventurado afirmar que esa denominación solamente ha servido para enturbiar la visión amplia del desarrollo de la cultura, el cual se resiste a dejarse encasillar en la estrechez de esa expresión.

No hay ningún acontecimiento destacado que sirva para tomarlo como punto de partida. El tránsito del mundo romano al medieval no se realizó de una manera brusca. Venía preparado en el proceso de descomposición del Imperio. Y después de la desaparición de éste perduran muchos de sus valores culturales y sus instituciones, que son adoptadas y asimiladas por los pueblos «bárbaros». El largo período de conservación y recuperación de los restos de la cultura clásica, que es lo que caracteriza esencialmente esa larga serie de siglos, empalma directamente con las últimas manifestaciones del Imperio romano en su decadencia, sin que pueda decirse que haya habido una completa solución de continuidad.

Si queremos fijarnos especialmente en la filosofía, a poco que forcemos sus límites, podríamos remontarnos—*a parte ante*—al siglo III antes de Jesucristo, hasta la decadencia de las escuelas griegas después de Aristóteles. Y sin hacer un gran esfuerzo—*a parte post*—todavía hallaremos en Descartes, Locke, Hume, Leibniz, Kant, Heidegger, etc., ejemplos abundantes de supervivencia de numerosas doctrinas escolásticas. No hay un salto brusco entre la Edad Antigua y la Media, como tampoco lo hay entre ésta y el Renacimiento, ni entre éste y la Edad Moderna, a la que ya ha sido necesario añadirle el apéndice de la «Contemporánea».

La génesis del concepto de Edad Media hay que buscarla en los humanistas del Renacimiento. Se agrava en sentido netamente peyorativo en los protestantes y enciclopedistas, y es aceptada por los primeros historiadores del siglo XIX. Pero una visión objetiva del desarrollo cultural europeo obliga a matizarla mucho, y solamente puede admitirse esa expresión en sentido amplio y casi pudiéramos decir vulgar.

Se ha discutido mucho si la historia del pensamiento humano

tiene unidad. Desde luego, si nos fijamos exclusivamente en querellas más o menos domésticas, tendríamos que decir que no. Así aparecería la historia del pensamiento humano como un inmenso caos, sin orden ni concierto. Pero, si nos molestamos en penetrar un poco más adentro, por debajo del flujo y reflujo circunstancial de los acontecimientos particulares, iremos de sorpresa en sorpresa, descubriendo las articulaciones y conexiones más insospechadas entre los episodios de este magno drama del desarrollo del pensamiento humano.

4. **Conceptos desfavorables de la Edad Media.** *a)* LOS HUMANISTAS. La desestima de los grandes valores culturales de los siglos anteriores, y en concreto de los del XII y XIII, data ya del nominalismo, que en el siglo XIV se adueña de casi todas las universidades europeas. La escolástica, según ellos, rompe la tradición, perdiendo el contacto con las grandes figuras del siglo precedente, y relega al olvido sus representantes más excelsos, pareciendo hasta ignorar su misma existencia.

Los humanistas carecieron de perspectiva histórica. Deslumbrados por la súbita reaparición de las bellezas artísticas y literarias de la antigüedad, que emergían de las ruinas o se rescataban del polvo de las bibliotecas medievales, reaccionaron con excesiva violencia contra la escolástica decadente, y en ella personificaron, injustamente, toda la Edad Media.

La expresión «Edad Media» es tardía. Pero su sentido peyorativo se remonta a los humanistas, los cuales imaginaban la larga serie de siglos que van desde el fin del Imperio romano hasta el XV, como una época *interpuesta* entre ellos y la antigüedad clásica. Era una especie de inmenso páramo desolado, un negro túnel o una noche de mil años entre dos épocas de luz, una época sumida en las más espesas tinieblas de la barbarie.

El concepto que los humanistas se formaban de los diez siglos que les separaban del fin del Imperio romano peca por su excesivo simplismo. Para unas mentalidades que consideraban como supremos valores culturales la pureza del latín y las exquisiteces de la literatura clásica, la historia podía dividirse cómodamente en dos grandes apartados: uno, la Edad Antigua, o clásica, que duraba hasta la caída del Imperio romano, y otro, la Moderna, que comenzaba con la restauración de las bellas letras. Entre ambas épocas de florecimiento del latín se interponía un largo período de mil años de barbarie y olvido de la bella literatura.

Es patente la angostura, y hasta la injusticia, de semejante criterio filológico, que deja de lado otros muchos valores supe-

riores a la mayor o menor pureza del latín. Por lo demás, si la Edad Media es «media» entre la antigüedad y el Renacimiento, a su vez el Renacimiento sería «medio» entre la Edad Media y la Moderna. Y si se quiere insistir en la palabra «Renacimiento», la verdad es que toda la llamada Edad Media no es otra cosa que un renacimiento prolongado durante mil años, con la particularidad de que al mismo tiempo va forjando una cultura propia muy valiosa, y en muchos aspectos superior a la de la antigüedad. Ni el mismo Renacimiento fue capaz de un retorno integral a la antigüedad, sino que en su verdadero sentido es ni más ni menos que la culminación o la última etapa del proceso de recuperación de valores culturales que se sucede a lo largo de toda la peyorativamente calificada de Edad Media.

La ofensiva de los humanistas contra la Edad Media nos suena hoy un poco a riña doméstica. Son chispazos, reacciones particulares, dentro de un proceso general mucho más amplio, en que «medievales» y «renacentistas» son actores de diversos episodios de un mismo drama general, cuyo desarrollo comienza en el siglo VII antes de nuestra era, con el principio de la filosofía griega, y que perdura hasta nuestros días.

Petrarca fue, quizá, el primero que lanzó el concepto de la «barbarie» medieval. En un saludo a Urbano V hace alusión al salmo *In exitu Israel de Aegypto, domus Iacob de populo barbaro*. «Sumus enim non graeci, non barbari, sed itali et latini». Los humanistas no se daban cuenta de cuán estrechamente vinculados estaban ni de cuánto debían ellos mismos a aquella Edad de la cual abominaban. Todo lo producido por esos siglos, en arte, teología, filosofía, lo consideraban como sinónimo de bárbaro o de «gótico», término con que Vasari califica despectivamente la arquitectura ojival, siendo así que los godos apenas dejaron huellas en arquitectura, y que, cuando se construyeron las catedrales «góticas», no quedaba en Europa un godo ni para un remedio.

El menosprecio hacia la edad anterior se extendió a todas sus manifestaciones. Boyardo († 1494), en su *Orlando inamorato*, y Ariosto, en su *Orlando furioso*, ridiculizaron la caballería andante. Lo mismo hicieron Luigi Pulci y Mateo María.

Los humanistas fueron buenos gramáticos, retóricos y estilistas. Pero carecieron hasta de la noción más elemental de filosofía. Al deslumbramiento y fascinación por la antigüedad correspondía el desprecio por la filosofía y teología escolásticas, que conocieron encarnadas en el nominalismo, fijándose sobre todo en su terminología bárbara, en las sutilezas y nimiedades de su dialéctica y en problemas que les parecían absurdos o in-

significantes, pero cuyo fondo, por otra parte, no eran capaces de comprender. Sus sarcasmos caen de plano sobre los teólogos y filósofos nominalistas, en quienes personificaban el saber medieval y todos los vicios y defectos de la escolástica. La escolástica era un término despectivo, en el cual involucraban una filosofía expresada en un latín desastroso, erizada de silogismos y esclavizada a la servidumbre de Aristóteles. Buenos ejemplos tenemos en Erasmo, en su *Elogio de la locura* y en su *Priscianum vapulantem.* «Nostrae tempestatis theologostrorum cerebellis nihil putidius, lingua nihil barbarius, ingenio nihil stupidius, doctrina nihil spinosius, moribus nihil asperius, vita nihil fucatius, oratione nihil virulentius, pectore nihil nigrius».

El concepto de Edad Media que pravelece en el Renacimiento es parcial e injusto. Los humanistas incurrieron en un craso error de perspectiva y en un espejismo, que ha llegado incluso hasta algunos historiadores recientes. Se hacían la ilusión de saltar hacia atrás, para ponerse en contacto con el espíritu de Grecia y Roma y volver a empalmar de nuevo con la cultura truncada por la invasión de los bárbaros, la cual despertaba de su prolongado letargo, resucitaba, renacía, retornaba a la vida, reapareciendo de nuevo con su frescura de perenne juventud después de mil años de barbarie. Creían oponerse a la escolástica, cuando lo que hacían era reaccionar contra una de sus derivaciones más espúreas, la cual en el fondo tenía más afinidades con ellos que con el siglo XIII. No se dieron cuenta de que tanto ellos como sus inmediatos antecesores venían impulsados por una poderosa corriente de renovación que databa de varios siglos atrás, en cuanto que toda la Edad Media vive del impulso vital de la cultura grecolatina, que nunca murió por completo, ni siquiera en los siglos más oscuros del Medioevo. El prestigio del pasado, envuelto en las nieblas de lo legendario, no decayó jamás, y toda la Edad Media nos presenta repetidos ejemplos de una persistente voluntad de restauración.

Es más, hasta el destierro de Aviñón, la Roma antigua perduró en sus mejores monumentos, muchos de los cuales pudieron ser admirados por los «bárbaros» del siglo XIII. La destrucción sistemática fue obra de aquellos renacentistas que con sus despojos levantaron sus palacios. No sin razón se pudo decir que *Quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini.*

b) LOS PROTESTANTES. Los historiadores protestantes acentúan todavía más el concepto peyorativo, subrayando y ahondando las ficticias diferencias entre una Edad Media que describen como sometida por completo al poder tiránico de

los Papas, y el humanismo, en el cual ven, y con razón, un antecedente inmediato de la Reforma, como comienzo de la libertad de pensar y de vivir.

Recargan las tintas sombrías sobre la escolástica, la cual no habría sido más que una esclava, servilmente sometida a la teología «papista». Ninguno se molesta en acudir a las fuentes, y se contentan con repetir las invectivas erasmianas, ampliadas en párrafos de hueca retórica [1]. Caso destacado es Tribbechov (1641-1689), quien contribuye a consolidar los fáciles tópicos contra la escolástica medieval, cuyo sentido ignora por completo. Los escolásticos eran unos bárbaros incultos y soberbios, pagados de sus títulos académicos *(titulis accademicis superbiunt)*, anticristianos, que anteponen el Papa a Cristo *(Pontificem Christo praeferunt)*; ocupados en sutilezas y trivialidades *(nugivenduli)*. Anteponen Aristóteles a la Sagrada Escritura *(Aristoteles sacris litteris praepositus)*. Aprendieron de los árabes el arte sofística *(Arabum philosophia scholasticae magistra. Sophisticam suam ab arabibus hauserunt)* [2].

Por los cauces marcados por Tribbechov discurrirá la mentalidad de los historiadores protestantes hasta muy entrado el siglo XIX. Así, por ejemplo, D. G. Morhof (1639-1691) [3], Ch. Thomasius (1655-1728) [4], Ch. A. Heumann (1681-1764) [5],

[1] Véase el interesante artículo del P. ISMAEL QUILES, S. I., *Contribución a la historiografía de la Escolástica medieval:* Ciencia y Fe 14 (1958) n.213 p. 255-265; DE WULFF, M., *Histoire de la philosophie médiévale* t.1 p.10.

[2] «Quidquid enim sapuere scholastici, illud omne Arabibus acceptum tulere» (p.126). «Qui litterarum regnum media in barbarie tenuerunt Scholastici» (p.37). «Scholastici omne punctum tum demum se tulisse arbitrantur, si quando tribus syllogismis instructi de quavis materia litem movere possent» (p.37). «Abyssos potentionabilitudinaliatum et aptitudinalitatum» (p.46). «Utuntur interpretibus sive expositoribus putidissimis» (p.49). «Cum nil nisi meram barbariem evomuerint» (TRIBBECHOVIUS, *De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia* [Giessae 1665; 2.ª ed. por CH. AUG. HEUMANN, Jena 1719]).

[3] «In solo notionum regno triumpharunt mirificis perplexisque subtilitatibus omnia implicantes, in quibus explicandis, licet cerebrum quis ruperit nihilo in re ipsa sapientior erit... Sed ut ipsi confusum aliquod Philosophiae caos proponunt ita et historia eorum tota tenebrosa est» (p.71-72) (DANIEL GEORGIUS MORHOFIUS, *Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus*, cum accessionibus, 3.ª ed. Lubeck 1732, 3 vols.).

[4] «Theologiae scholasticae, quae in detrimentum inemendabile Philosophiam ita cum Theologia, contra monitum Pauli, confundit, et rudem inde indigestamque molem, uno verbo, informe caos quoddam effecit» (p.27). Los escolásticos son los teólogos «pontificios», y todos ellos son unos sectarios: «excusso iugo philosophiae sectariae» (p.10) (CHRISTIAN THOMASIUS, *Institutiones Iurisprudentiae Divinae libri tres* [Halle 1717] 6.ª ed.).

[5] «Scholasticos fuisse non philosophos, sed sophistas cum ratione insanientes, quibus ad purgandum sinciput pluribus opus sit Anticyris» (p.XXI-

G. Stolle (1673-1744) [6], Ch. Binder [7]. Todos ellos confluyen en la Historia «crítica» de J. J. Brucker (1696-1770) [8].

c) Los ENCICLOPEDISTAS. Tampoco se molestaron gran cosa en informarse los «filósofos» de la Ilustración y de la Enciclopedia. Acentúan las negruras del cuadro, en que, más que una representación de la Edad Media, lo que ponen de relieve es su sectarismo, inspirado por el odio a la Iglesia católica y a todas sus instituciones. Exageran hasta el límite, no ya de lo calumnioso, sino de lo grotesco, las invectivas folletinescas, multiplicando las antítesis excesivamente fáciles, excesivamente falsas y también excesivamente mal intencionadas: la barbarie y la civilización, la superstición y la razón, las tinieblas y la luz, la tiranía y la libertad, etc., etc. La Edad Media habría estado dominada por completo por la tiranía del feudalismo y de la Iglesia. La historia de aquellos tiempos solamente debe estudiarse para despreciarla (Voltaire). Su filosofía ha sido una de las mayores plagas del espíritu humano (Diderot). Helvecio y Raynal hablan de tinieblas sin número y estéril bar-

XXII). (CHRISTOPHORUS AUGUSTUS HEUMANNUS, en su prólogo a la segunda edición de Tribbechovius).

6 «Cum vero hac ratione in sacerdotum animis magna excitarent philosophandi cupido, illi vero arabicam hanc philosophiam Aristotelis commiscerent cum theologia, orta hinc est famosa illa philosophia scholastica... ...quae ad hunc usque diem multis in locis, immo regionibus ad regnum pontificis subfulciendum feliciter adhibetur» (p.470). (GOTTLIEB STOLLE, *Introductio in historiam litterariam, in gratiam cultorum elegantiarum litterarum et philosophiae conscripta*, Jenae 1728).

7 «Ab eo tempore nullus fuit ad scholasticam professionem admissus. ...qui non maximam aetatis suae partem tribuisset in Aristotelis litteraris ex post hunc in barbaris commentariis super Aristotelem Alberti, Thomae Holcot, Tricot, Mammatrecti, Maffreti et aliorum tenebriorum de quibus interdum dubites an scythe vel latine loquantur... (p.15). Si Thomas aliquid affirmat, nititur eius argumenta infirmare Scotus: quae labefactare conatur Occam ut sua figat; at ista quoque Petrus Aliacensis luxat» (p.17) *(De Scholastica theologia, in qua disseritur de eius causis, origine, progressu ac methodo legendi scholasticos*, auctore CHRIST. BINDERO, Tubingae 1614).

8 A ella pertenecen estos párrafos: «Tandem circa saec. XI novum philosophorum genus ortum est, quod scholasticum appellari solet, quod in Aristotelis verba iuravit» (I p.43). «... omnem tamen sanam philosophiae et theologiae rationem corrupit, et ab omni ingeniorum cultu vacuam, insano philosophandi modo animos detinuit» (ibid.). «Tota squalet coeno scholasticae barbariei ars lullistica... Ex sterquilinio scholastico extraxit Petrarcham Dantes» *(Inst. Hist. Phil.* X p.530; JOANNES JACOBUS BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* [1742; 2.ª ed. Lipsiae 1767] 6 vols.).

De idéntica monotonía cerebral dan pruebas M. BÖHE, *De doctoribus scholasticis latinis* (Leipzig 1676); G. I. VOSSIUS, *De Philosophia et philosophorum sectis* (1658-1659); J. JONSIUS, *De Scriptoribus Historiae Philosophiae* (Francfort 1659).

barie. Montesquieu califica de idiotas todas las leyes de los pueblos bárbaros.

d) LOS PRIMEROS HISTORIADORES DEL SIGLO XIX. No mejora gran cosa la perspectiva en los primeros historiadores del siglo XIX. Con escasas variaciones, siguen dando vuelta al viejo y gastado tema de las tinieblas y la luz, la esclavitud y la libertad, etc. Noche de mil años, alumbrada por las hogueras de la Inquisición, aterrorizada por el espectro del milenio, entregada a las supersticiones y a la brujería. La libertad del individuo, aplastada por el despotismo de los papas, de los emperadores y de los señores feudales *(ius primae noctis...)*. Atormentada por la lepra, traída de Oriente por los cruzados. Sucia. Nauseabunda. «Esta sociedad sutil y refinada, que inmola el matrimonio y no parece animada más que por la poesía del adulterio, guarda en este punto un escrúpulo singular. Teme cualquier purificación como si fuese una mancha. ¡Ni un solo baño durante mil años!... Estad seguros de que ni uno solo de estos caballeros, de estas beldades tan etéreas, los Parsifal, los Tristán, los Isoldas, se lavaban jamás» [9]. Las Cruzadas, según Robertson, habrían sido un espléndido monumento de la locura humana. Michelet adopta un acento de bajo de ópera dramática para describir el «gran duelo» entre la antigüedad pagana y el cristianismo, en el cual, naturalmente, triunfa la primera, en su segunda personificación de lo que él llama «Renacimiento» [10].

Por una senda semejante caminan Tenneman, Tiedemann Picavet y Renán. Todos ellos, por una parte, adolecían de un concepto miope y estrecho de la Edad Media, y frente a ella pretendían encender la brillante batería de «luces» del Renacimiento. Pero todos ellos también se resentían de una lamentable superficialidad, tanto respecto de la Edad Media como del mismo Renacimiento. Ignoraban sus aspectos verdaderamente

[9] MICHELET, *La sorcière* p.116. Cf. G. KURTH, *Qu'est-ce que le Moyen Age?* 2.ª ed. (París 1905) p.13-14.

[10] «Por una parte, la antigüedad griega y romana, tan alta en su sencillez heroica. Por otra, la antigüedad bíblica, misteriosa, patética y profunda. ¿A qué parte se inclinará el alma humana? ¿A quién pertenecerá el Renacimiento? ¿Cuál de los antiguos dioses renacerá? —El árbitro es la Naturaleza, y el vencedor será aquel a quien ella otorgue su sonrisa en prenda de eterna juventud. Más joven y más vieja que todos. Madre y nodriza, tanto de los dioses como de los hombres, ella los meció en su cuna en los días antiguos, y todavía les seguirá sonriendo sobre sus tumbas. "Sigue la Naturaleza". Esta palabra de los estoicos fue el adiós a la Antigüedad. "Vuelve a la Naturaleza". Este será el saludo que nos dirige el Renacimiento, su primera palabra. Y ésta es también la última palabra de la Razón» *(Histoire de France au XVIᵉ siècle*, t.7 *Renaissance* [1855] p.309)

valiosos y profundos, y solamente se fijaban en la resurrección de la antigüedad clásica en el *trecento* italiano, criterio parcial e insuficiente para intentar una valoración de conjunto.

5. **Reacción favorable.** *a)* Los ROMÁNTICOS.—Los estudios críticos de historia y literatura, iniciados en Alemania por Wackenroder, unidos a un sentimiento de patriotismo, determinan a finales del siglo XVIII un movimiento de reacción a favor de la Edad Media. Fue un intento de rehabilitación y exaltación de sus valores, en sentido más estético y literario que histórico; un movimiento brillante, pero superficial. Los románticos ignoraban la vida real de la Edad Media, y más aún su pensamiento y su filosofía. La reducían a unos cuantos temas literarios y poéticos: los caballeros andantes, los guerreros, las cruzadas, los castillos, los torneos, las catedrales góticas, las ruinas de las abadías, el culto de la dama y del honor... «Educado en el desprecio hacia la arquitectura gótica, yo la desdeñaba. Pero el día que penetré en su interior (catedral de Estrasburgo) quedé impresionado de admiración y sufrí el atractivo de su belleza» (Goethe),

No obstante, los románticos percibieron algo del espíritu de aquella época, y se dieron cuenta de su unidad política y religiosa. Su historiografía contribuyó a estudiar muchos de sus aspectos políticos y culturales [11]. Mencionemos en literatura a los hermanos Augusto Guillermo y Federico Schlegel, Novalis, Goethe y Schiller, en Alemania. Chateaubriand *(El Genio del Cristianismo)*, Montalembert *(Santa Isabel, Les moines d'Occident)*, en Francia. Walter Scott *(Ivanhoe)*, en Inglaterra. Ricardo Wagner con sus óperas dramáticas *(Tristán e Isolda, Lohengrin, Parsifal)*. En España, poetas y novelistas como el duque de Rivas, Zorrilla, Navarro Villoslada, Gil y Carrasco, etc.

b) Los HISTORIADORES. A mediados del siglo XIX se inicia una reacción entre los historiadores, interesándose por una Edad tan variada y rica en contenido. En el campo de la historia de la filosofía realizaron interesantes trabajos A. Jour-

[11] «El Romanticismo poético, amigo de lo fantástico y romancesco, entusiasmado con el arte popular, exaltó las sublimes bellezas cristianas nacionales y caballerescas de la Edad Media por encima de las del mundo clásico. La historiografía romántica del siglo XIX, al desempolvar códices, publicar documentos y estudiar con cariño las instituciones, las ideas, el derecho y las personalidades más relevantes, nos fue revelando los múltiples aspectos de la enorme y delicada Edad Media...» (R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia*, t.2 *La Edad Media [800-1303]* p.26: BAC, Madrid 1953).

dain, Ch. Jourdain, V. Cousin, M. X. Rousselot, Ch. de Rémusat, B. Hauréau, A. Stockl, K. Werner [12].

Pero la verdadera rehabilitación de la Edad Media data de los estudios realizados a partir de 1880, con espíritu de crítica, seriedad y objetividad, por investigadores beneméritos, en su mayoría del campo católico, como el barón de Hertling, Cl. Baeumker, F. Pelster, A. Pelzer, F. Ehrle, E. Denifle, M. Grabmann, B. Geyer, J. Koch, J. Endress, M. Baumgartner, E. Longpré, C. J. Webb, A. G. Little, R. W. Carlyle, Ch. H. Haskins, L. J. Paetow, G. Lacombe, A. Birkenmaier, C. Michalski, O. Lottin, A. Landgraf, E. Gilson, P. Mandonnet, G. Théry, M. de Wulff, M. D. Chenu, J. de Ghellinck, P. Glorieux, A. Masnovo, B. Xiberta, M. Asín Palacios, etcétera, etc. A ellos ha seguido una verdadera legión de trabajadores críticos y serios, a cuyo esfuerzo se debe el haber hecho caer por su base todas las excesivamente fáciles y simplistas antítesis en que se complacían otros historiadores superficiales, y lo que más vale, la revelación de una época pletórica de vida propia, con manifestaciones importantísimas en todos los aspectos de la cultura. Si en una época tan larga, que en las cronologías más restringidas abarca más de mil años, suceden muchas cosas malas, suceden también muchas buenas, que compensan superabundantemente las primeras. Si hubo siglos de barbarie, al esfuerzo de los medievales para superarlos debemos agradecer en gran parte nuestra propia cultura.

6. **Aspectos culturales de la Edad Media.** Podemos considerar la Edad Media bajo un doble aspecto:

a) CONSERVACIÓN DE LA CULTURA CLÁSICA ROMANA Y RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA GRIEGA. En este sentido, toda la Edad Media, hasta el Renacimiento inclusive, es un largo proceso de conservación, recuperación, reincorporación y asimilación de los valores culturales, políticos, jurídicos, literarios, artísticos, sociales y filosóficos heredados de Grecia y

[12] CH. JOURDAIN, *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age* (Paris 1898); V. COUSIN, *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard* (París 1836); M. X. ROUSSELOT, *Etudes sur la philisophie dans le moyen âge* (París 1840-42); CH. DE RÉMUSAT, *Abélard* (París 1845); B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 6 vols. (París 1890-1893); ID., *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vols. (París 1872-1880); A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Maguncia 1864-1866); K. WERNER, *Der Entwicklungsgang der Mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus* (Viena 1876); U., *Die Scholastik des späteren Mittelalters* (Viena 1884).

Roma. «La civilización de Europa, desde los primeros ensayos de formaciones sociales por los bárbaros hasta el resurgir del Renacimiento, es sobre todo un trabajo de restauración y reabsorción de la civilización greco-romana. Durante diez siglos Europa permanece en la escuela de la antigüedad y toma de ella casi la totalidad de elementos de una cultura que va adaptando lentamente» (MANDONNET).

En este aspecto, toda la Edad Media es un continuo renacimiento, prolongado durante mil años, con manifestaciones más concretas en algunos casos particulares, y cuyas etapas van marcadas por la recuperación de las obras de la antigüedad. Aun en los momentos de más profunda decadencia de Occidente, Roma conservó siempre un prestigio ideal y ejemplar, envuelto a veces en las nieblas de lo legendario.

Aurea Roma iterum renovata renascitur Orbi
... Aurea lux terris caelo demissa relucet.

(MODUINO DE AUXERRE † 840.)

O Roma nobilis, orbis et domina
cunctarum urbium excellentissima,
roseo martyrum sanguine rubea
albis et virginum liliis candida!
Salutem dicimus tibi per omnia,
Te benedicimus. Salve per saecula!

(Canción anónima, s.IX.)

Par tibi, Roma, nihil, cum sis prope tota ruina.
Quam magni fueris integra, fracta doces!

(HILDEBERTO DE LAVARDIN, S.XII.)

La misma admiración por las grandezas de Roma aparece en libros como el anónimo *Mirabilia Romae* (hacia 1150) y *Narratio de Mirabilibus Urbis Romae*, del inglés Gregorio (siglo XII).

Los nuevos pueblos que surgen después del hundimiento del Imperio romano heredan los restos de su cultura, restaurándolos y reincorporándolos progresivamente. Los distintos momentos de este largo proceso, si bien tienen caracteres propios y valor muy desigual, coinciden todos en el fondo: por una parte, en el anhelo de retorno, o más bien de recuperación, de la antigüedad, y por otra, en el sentido cristiano, bajo la inspiración de una modalidad de fe y de costumbres muy distinta de la pagana.

Por lo demás, justo es advertir que el balance de los elementos culturales recuperados y asimilados por la Edad Media es muy superior en cantidad y calidad a lo que realizará en

el mismo sentido el Renacimiento. Muchos «hallazgos» humanistas fueron posibles gracias a la labor paciente y anónima de los copistas y *antiquarii* medievales. El latín continuó siendo la lengua oficial de la Iglesia. En las escuelas que sobrevivieron se siguieron estudiando los gramáticos, retóricos y poetas latinos: Donato, Prisciano, Julio Víctor, Fortunaciano, Cicerón, Horacio, Virgilio, Ovidio, Plauto, Terencio, Séneca, Quintiliano, etc., etc. Todos ellos, más o menos olvidados, se copiarán y conservarán en los monasterios medievales, donde, con escasa gratitud, los hallarán los humanistas [13].

Pero no se trata de una recuperación homogénea ni uniforme en todos los variadísimos campos de la cultura, como tampoco toda la cultura antigua se recupera a la vez ni por igual. En unas épocas predomina la gramática, en otras la dialéctica, y después la filosofía. En el siglo XIII se recupera casi por completo el *corpus aristotelicum*, mientras que la mayor parte de los *Diálogos* de Platón permanecerán ignorados hasta el XV.

Es de notar que esta recuperación se realiza dentro de un espíritu nuevo, que distingue profundamente a la Edad Media de la Antigüedad. Es el hecho del cristianismo, hondamente arraigado en Occidente después de su triunfo sobre la religión pagana. Esto plantea el problema, no en el sentido de una simple recuperación, sino sobre todo, o por lo menos a la vez, como una conciliación y asimilación de los elementos paganos recuperados. De aquí provienen inevitablemente resistencias y luchas, que, con caracteres muy semejantes, se repiten una y otra vez. Asimismo, como hace notar el P. Chenu, con las sucesivas oleadas de elementos culturales de la antigüedad que entran en circulación, coinciden las tentativas de reforma y restauración del espíritu cristiano.

b) ELABORACIÓN DE UNA CULTURA PROPIA. Al mismo tiempo, a lo largo de la Edad Media, se va elaborando una cultura original, sumamente valiosa que en muchos aspectos no sólo no desmerece al lado de la de la Antigüedad, sino que a algunos la supera netamente. Es totalmente falso que la Edad Media haya carecido del sentido de la belleza [14]. Hasta hace

[13] «Dans le domaine des lettres le monde romain avait versé à l'apport, avec la survivance de sa langue, des écrits pédagogiques, et surtout des modèles de réthorique, de poésie et d'éloquence, ce qui donna à la première culture médiévale, surtout au XII siècle, un cachet humaniste, destiné a disparaitre sous l'action de la seconde entrée d'Aristote au XIII siècle» (P. MANDONNET, *Siger de Brabant* [Louvain 1911] p.4).

[14] «Le fait s'explique par la survie de l'Antiquité dans ces siècles étranges. L'Esthétique du Moyen-Age prolongue celle de l'Antiquité, surtout

poco, los prejuicios humanistas, racionalistas y anticristianos impedían a muchos escritores apreciar el significado y el valor de la literatura medieval. Es menos raro de lo que creían los humanistas encontrar en los escritores medievales *ejemplos de* pulcra y cuidada latinidad. Aunque no lleguen a la perfección que se alcanzará en el Renacimiento, también los medievales cultivaron la poesía latina, logrando composiciones como el *Dies irae*, el *Stabat Mater* y los himnos eucarísticos de Santo Tomás, que no desmerecen al lado de lo más inspirado que haya producido cualquier otra época. Abundan los eruditos que cultivan la poesía: Boecio, Beda, Alcuino, Abogardo, Rabano Mauro, Moduino, Luitprando, Escoto Eriúgena, Abelardo, Alano de Lille, Juan de Salisbury, Santo Tomás, son sólo unos cuantos nombres entre los innumerables que se dedicaron a la composición de versos, no siempre menospreciables. En el siglo XII se destacan Mateo de Vendôme *(Ars versificatoria)*, Geoffroy de Vinsauf *(Poetria nova)*, Gervasio de Melkley, Juan de Garland, Everardo el alemán *(Laborintus)*, Marbordo *(De ornamentis verborum)*, Hildeberto de Lavardin, etc.

De la corrupción del latín brotan las lenguas romances, que a principios del siglo XII comienzan a alentar con vida propia, adquiriendo muy pronto la suficiente madurez, flexibilidad, elegancia y riqueza expresiva para crear obras literarias. «La Edad Media, esta edad de pretendida inmovilidad, se transformó y renovó incesantemente. En literatura produjo sucesivamente una poesía heróica, que se refiere a la invasión germánica y a la invasión musulmana: una poesía caballeresca, provocada por las cruzadas; y, finalmente, una poesía burguesa y satírica, contemporánea de la organización comunal»[15]. En el siglo XII abundan los trovadores y los juglares. En Francia aparece el poema caballeresco *Chanson de Roland*, y después el *Roman de la Rose* (h.1225). En España, el poema de *Mio Cid*, las *Cantigas*, las *Partidas* y la *Estoria de España*, de Alfonso X el Sabio. Se desarrollan las literaturas provenzal y catalana. En Alemania florecen los *Minnesinger*, y poetas como Wolfram de Eschenbach (poemas del *Santo Grial*, el *Caballero Parsifal)* y Gottfried de Estrasburgo con su *Tristán e Isolda*. En Italia cultivan la poesía San Francisco, Jacopone de Todi, Guido Guinizelli, Cavalcanti, Cino de Pistoia y el Dante.

de la basse époque; elle pénètre elle-même, du moins par ses formules abstraites, jusqu'au coeur de la Rennaissance» (E. DE BRUYNE, *Études d'Esthétique médiévale* [Brugges 1946] t.I p.VIII).

15 G. BOSSERT, *La littérature allemande au moyen-âge* p.9.

El culto divino y la liturgia fueron causa de un intenso cultivo de la música religiosa, una de las más bellas creaciones medievales, en que con medios y procedimientos casi rudimentarios se logran verdaderas piezas maestras. A lo largo de nuestro recorrido encontraremos numerosos cultivadores de la música, como Reginon de Prüm, el anónimo autor de *Musica Enchiriadis*, Gerberto de Aurillac, Hermann Contracto, Fulberto de Chartres, Adalbodo de Utrecht, Adelmann, Wazon, Lamberto, Berengario, Olbert de Gembloux, Angelmann de Saint Ricquier, Salomón de Constanza, Gunzo de Novara, Bernon de Reichenau, Aribon el Escolástico, Notcker Labbeo, Othloh de Saint Emeran, Juan Cotton *(De musica:* PL 150), Guido de Arezzo, etc., etc.

La arquitectura, en su doble manifestación románica y ojival, revela un finísimo sentido estético, y alcanza cimas de belleza no igualadas ni siquiera por lo mejor que después produjo, con más medios, el arte renacentista. Bastaría enumerar la serie inacabable de catedrales: Santiago de Compostela, Jaca, Avila, Chartres, Reims, Amiéns, París, Estrasburgo, Colonia, León, Toledo, Salamanca..., que además cobijan riquísimos museos de los tesoros más exquisitos del arte en todas sus ramas: pintura, escultura, orfebrería.

En cuanto al amor a los libros y a la avidez de saber, no será preciso esperar al Renacimiento para encontrar ejemplos de eruditos como San Isidoro, San Leandro, Adhelmo, Benito Biscop, San Beda, Lupo de Ferrières, San Alberto Magno, etcétera, etc., apasionados buscadores de fuentes para saciar su ansia de aprender. Los medievales reconocen humildemente su ignorancia y la penuria de medios para remediarla. Honorio de Autún se lamenta: «Quia ignorans cum ignorantibus, ignorantiae tenebris involvor, idcirco maestam lugubremque vitam, ut caecus ducere videor» (PL 172,119).

Típicamente medieval fue también el cuidado por buscar códices y coleccionarlos en bibliotecas, que poco a poco se van formando en los monasterios [16]. Asimismo, de la Edad Media surgen las organizaciones de escuelas, monacales y catedralicias, cuyo desarrollo desembocará en la formación de las universidades,

No es necesario anticipar lo que la labor de los medievales significó en otras ramas de la cultura, como filosofía, teología,

[16] Christ, K., *Geschichte der Bibliotheken im Mittelalter* (Leipzig 1940); Ghellinck, J. de, *Les bibliothèques médiévales:* Nouv. Rev. Théol. 65 (1938) p.36-55; Thompson, J. W., *The Medieval Library* (Chicago 1939); Wulff, M. de, *Hist. de la Philos. méd.*, I 34,35.

derecho y mística, puesto que su exposición es el objeto del presente volumen.

Es falso también que la Edad Media haya carecido del sentido del valor y de la dignidad de la persona humana. Por el contrario, tiene del hombre un concepto elevadísimo, considerándolo como un admirable microcosmo,[5] que ocupa un lugar privilegiado entre todos los seres de la creación. A esto se añade su elevación cristiana al orden sobrenatural de la gracia, que da a su vida un sentido trascendente, como un ser ordenado a Dios, que es su principio y su último fin. Basta leer la segunda parte de la *Summa* de Santo Tomás y compararla con otros conceptos del hombre que prevalecen en la filosofía moderna, para apreciar en cuáles aparece un concepto más digno del hombre y una estima más alta de su destino. El diluir la persona humana en la colectividad, supeditándola a la sociedad y al Estado, no es un concepto medieval, sino propio de tiempos mucho más recientes. Por lo demás, las personalidades medievales—Carlomagno, el Cid Campeador, Gregorio VII, Inocencio III, Bonifacio VIII, Escoto Eriúgena, Abelardo, San Benito, San Bernardo, San Francisco, Santo Domingo de Guzmán, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, el Dante, Escoto, Guillermo de Ockham...—se dibujan sobre el horizonte de la historia con tanta fuerza y con perfiles tan vigorosos como cualquiera de las que pueda presentar cualquier otra época anterior o posterior.

La Edad Media es una época de intenso predominio de la fe cristiana. Pero la sumisión al dogma no entorpeció en los teólogos y filósofos cristianos un amplio ejercicio de su facultad de pensar. Prueba de ello es el avance de la filosofía en esos siglos, asimilando y superando las aportaciones de griegos, árabes y judíos, y elaborando la teología escolástica, en la cual entran estrechamente unidas la razón y la fe. Incluso no escasean tipos más o menos definidos de «racionalistas» como Escoto Eriúgena, Berengario de Tours, David de Dinant, Siger de Brabante y los averroístas latinos, cuya independencia de pensamiento les lleva hasta bordear o caer en los linderos de la heterodoxia.

La Edad Media ofrece además un extraordinario interés en el aspecto político y social, en cuanto que en ella se forman las nacionalidades europeas y se elaboran lentamente nuevos modos de vida social después del hundimiento del Imperio romano.

La Edad Media es mucho más que una simple época histórica colocada entre algo que es *antes* y algo que es *después*. La misma denominación podría aplicarse a cualquier otro pe-

ríodo histórico. Lo que la distingue es un sentido propio y peculiar de la vida. Y así, si, por una parte, es una época en cierto modo cerrada y conclusa, con caracteres bien definidos, por otra queda abierta al desarrollo de la Edad Moderna, de la cual, en muchos aspectos, es la anticipación y la preparación. Y así, para juzgar de la Edad Media no se deben emplear criterios posteriores, sino tratar de penetrar en su espíritu y en su mentalidad, esforzándose por captar el alma y los ideales que inspiraron sus creaciones. Asimismo, aunque en esos siglos la cultura intelectual sea patrimonio de una exigua minoría, ese pensamiento debe encuadrarse dentro del marco de las transformaciones sociales y económicas y situar las doctrinas dentro del medio histórico en que fueron concebidas. No es posible comprender ninguna figura, y en concreto a hombres como Abelardo, San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto, Guillermo de Ockham, etc., sin situarlos dentro del ambiente social, político, económico, artístico y religioso en que vivieron. Un estudio atento permite apreciar lazos insospechados de solidaridad entre las manifestaciones aparentemente más diversas de la vida social y cultural [17].

Esquemáticamente podemos representar el desarrollo de la cultura medieval de la siguiente manera:

	Oriente	Occidente
S. III.	Escuela de Alejandría (Clemente, Orígenes).	
S. III.	Escuela de Cesarea de Palestina (Orígenes).	
S. IV.	Cesarea de Capadocia (padres Capadocios). Escuela de Antioquía.	*Transición:* La herencia greco-romana: artes liberales y algunos restos de filosofía (Macrobio, Marciano, Capella, Mario Victorino, Calcidio, San Agustín).

[17] «L'architecte, l'imagier et le peintre sont unis au philosophe et au poète, et tous concourent à élever une sorte de cité de l'esprit, dont les fondations reposent sur les assises de la vie historique. La *Divine Commédie* est une cathédrale. Ce sont les «sommes» qui ont permis de déchiffrer les images. Le théatre religieux et la décoration peinte ou sculpté ont échangé leurs ressources. Cette puissance de cohésion entre les divers ordres de la recherche et de l'invention est le trait des grandes époques» (H. Focillon, en *Histoire du Moyen Age* I. VIII: *La civilisation occidentale au moyen âge*, por H. Pirenne, G. Cohen y H. Focillon [París 1933] p.419).

	ORIENTE	OCCIDENTE
S. V.		*Invasión de los bárbaros.*
S. VI.	Escuela de Constantinopla. Fin de la escuela de Atenas, 529.	Boecio, Casiodoro. Los monjes, transmisores de la cultura.
S. VII.		Renacimiento en la España visigoda: San Leandro, San Isidoro. Invasión musulmana.
S. VIII.	Damasco. San Juan Damasceno. Principios de la especulación musulmana en Siria: el *Kalam*.	Cultura «hispérica». Adhelmo. Benito Biscop. Cultura anglosajona: San Beda. Alcuino.
S. IX.	Cultura bizantina. Focio. La especulación musulmana en Persia: la *Falasifa*. Al Farabi. Avicena.	Renacimiento carolingio. Alcuino. Lupo de Ferrières. Rabano Mauro. Escoto Eriúgena. Escuelas monacales.
S. X.		Tratado de Verdún. Anarquía feudal. Gerberto.
S. XI.	Fin de la filosofía musulmana en Oriente: Algazel.	Escuelas monacales. Lanfranco. *Escolástica temprana:* San Anselmo. Dialécticos y antidialécticos.
S. XII.	La especulación musulmana en España: Averroes. La especulación judía: Ibn Gabirol. Maimónides.	Escuelas catedralicias. Abelardo. Escuela de Chartres. Escuela de San Víctor. Sumas y Sentencias: Pedro Lombardo. *Recuperación de Aristóteles:* Escuelas de traductores. Domingo Gundisalvo.
S. XIII.		*Apogeo de la teología cristiana:* San Buenaventura. Santo Tomás de Aquino. Juan Duns Escoto. Condenación antiaverroística (1277).
S. XIV.		*Decadencia de la teología cristiana.* Disgregación política y cultural de la cristiandad. Guillermo de Ockham. Principios del humanismo: Petrarca.
S. XV.		Renacimiento de las bellas artes. Recuperación de Platón.

Conforme al criterio histórico que aceptamos de las relaciones entre las grandes religiones y la filosofía griega, habríamos debido seguir en su exposición un orden cronológico, estudiando primero el judaísmo, después el cristianismo y, por último, el islamismo. Pero, dada la escasa importancia de la filosofía judía después de Filón (s. I) hasta el siglo XII, hemos preferido exponerla en un apartado especial, sin perjuicio de aludir a ella circunstancialmente en los lugares oportunos. Lo mismo hemos hecho con la filosofía musulmana, cuya exposición intercalamos entre los siglos XII y XIII, dentro del pro-

ceso de desarrollo del pensamiento cristiano, en el momento en que se verifica su influjo sobre éste. Las actitudes y reacciones de las tres grandes religiones ante la filosofía las sintetizamos en el siguiente esquema, que más adelante matizaremos un poco más en sus debidos lugares:

1.º Reacción exagerada contra la filosofía.	2.º Actitud exagerada a favor de la filosofía.	3.º Actitud favorable de equilibrio, conciliación y asimilación.
a) *Judaísmo:* Jehuda-ha-Levi (s.XII).	a) *Judaísmo:* Ibn Gabirol (s.XII).	a) *Judaísmo:* Filón (s.I). Maimónides (s.XIII).
b) *Cristianismo:* Taciano, Hermias, Tertuliano (s.III). San Pedro Damiani (s.XI). Teólogos «agustinianos». San Buenaventura. John Peckham. R. Kildwardby.	b) *Cristianismo:* Aristotelismo heterodoxo: Siger de Brabante (s.XIII). Averroísmo (s.XIV-XV).	b) *Cristianismo:* San Justino. Clemente de Alejandría. San Agustín. San Alberto Magno. Santo Tomás de Aquino.
c) *Islamismo:* Algazel (s.XI).	c) *Islamismo:* Averroes (s.XII).	c) *Islamismo:* Al Farabi. Avicena (s.IX).

BIBLIOGRAFIA

ACHENBACH, W., *Die platonische und plotinische Geschichtsphilosophie als Fundament der mittelalterlichen* (Quakenbrück 1933).

AMOR RUIBAL, A., *La idea de Dios en la Edad Media.* Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma, t.6 (Santiago de Compostela, Tip. El Eco, s. f.).

BAEUMKER, Cl., *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (Die Kultur der Gegenwart, I 5) (Berlín-Leipzig 1909). Trad. italiana, Milán 1945.

— *Die christliche Philosophie des Mittelalters.* Allgemeine Geschichte der Philosophie (Leipzig 1913, [3]1923).

— *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Münster in Westf.) (Colección iniciada en 1891).

BAGUÉ, E., *Edad Media. Diez siglos de civilización* (Barcelona, Miracle, 1942).

BARACH, C. S., y WRÖBEL, *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis,* 2 vols. (Innsbruck 1876-1878).

BERDIAEFF, N., *Una nueva Edad Media,* trad. esp. (Barcelona 1934).

BERTOLA, E., *Saggi e studi di filosofia medievale* (Padova, Cedam, 1951).

BONAFEDE, G., *Saggi sulla filosofia medioevale* (Torino, S.E.I., 1951).

BRÉHIER, EM., *La philosophie du moyen âge* (París 1937-1949).

BRUYNE, E. DE, *Études d'Ésthétique médiévale,* 3 vols. (Brugges 1946). Trad. española por el P. ARMANDO GONZÁLEZ (Editorial Gredos, Madrid 1959).

BÜHLER, J., *Die Kultur des Mittelalters* (Leipzig 1931).

CALMETTE, J., *L'élaboration du monde moderne:* Clio t.5 (París 1934).

— *Le monde féodal:* Clio t.4 (París, Presses Univ., 1937).

CARLYLE, R. W. y A. J., *A History of medieval Political Theory in the West,* 4 vols. (Londres 1903-1922).

CHENU, M. D., *Les études de philosophie médiévale* (París 1939).

CHEVALIER, ULYSSE, *Répertoire des sources historiques du moyen âge* 2 vols. (París, A. Picard, 1905-7).
COPLESTON, F., *A History of Philosophy* vol.2 *Augustinus to Scotus*, vol.3 *Ockham to Suarez* (Oxford 1950 1953).
CURTIUS, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna 1948).
DAWSON, C., *Los orígenes de Europa*, trad. del inglés (Madrid 1945).
DEMPF, A., *Die Ethik des Mittelalters* (Munich 1930).
— *Metaphysik des Mittelalters* (Munich 1930).
DIETRICH, O., *Geschichte der Ethik*. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zum Gegenwart, 4 vols. (Leipzig 1964).
DUHEM, P., *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols. (París 1913-1917).
ENDRESS, I. A., *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im chrislichen Abendland* (Munich 1908-1914).
FALCO, G., *La polemica sul Medio Evo* (Torino 1933).
GARCÍA VILLOSLADA, R., *La cristiandad en el mundo europeo y feudal 800-1303*: BAC, *Historia de la Iglesia católica* t.2, *Edad Media* (Madrid 1953).
GEYER, B., *Die Patristische und Scholastische Philosophie*: UEBERWEGS, *Grundriss der Gesch. d. Philos.* t.3 11.ª ed. (Berlín 1928).
GHELLINCK, J. DE, *Littérature latine au moyen âge* 2 vols. (París 1939).
GIERKE, O. VON, *Les théories politiques du moyen âge* (París 1914).
GILSON, E., *Etudes de philosophie médiévale* (Estrasburgo 1921).
— *La philosophie au moyen âge* (París 1925). Trad. española por TEODORO ISARRÍA (Madrid 1946).
— *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIV siècle* (París 1944 1947). Trad. española, Editorial Gredos (Madrid 1958).
— *L'esprit de la philosophie médiévale* 2 vols. (París 1932 1944). (Trad. española, Buenos Aires, Emecé, 1952.)
— *Reason and Revelation in the Middle ages* (N. York 1939).
— *Humanisme médiévale et Renaissance* (París 1932).
— *Héloïse et Abélard, Etudes sur le moyen âge et l'humanisme* (París 1938-1948).
— *Le moyen âge et le naturalisme antique*: Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A., 7 (París 1932) p.5-37.
GILSON, E., UND BÖHNER, PHIL., *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (Paderborn 1937).
GONÇALVES CEREJEIRA, M., *A idade media* (Coimbra 1936).
GORDON, G., *Medium aevum and the Middle, Ages* (Oxford 1925).
GRABMANN, M., *Die Philosophie des Mittelalters* (Berlín 1921).
— *Filosofía medieval*, trad. esp. por SALVADOR MINGUIJÓN (Barcelona, Labor, 1926).
— *Die Geschichte des scholastischen Methode*, 2 vols. (Freiburg in Br. 1909-1911).
— *Mittelarterliches Geistesleben*, 3 vols. (Munich 1926-1936-1958).
HAEPHEN, L., *L'essor de l'Europe*: Col. Peuples et Civilisations t.6 (París 1932).
HAEPHEN, L., y MAHN, J. B., *Initiation aux études d'histoire du moyen âge* (París 1940).
HASKINS, CH. H., *Studies in the history of mediaeval science* (Cambridge [Mass.] 1924).
— *Studies in mediaeval culture* (Oxford 1929).
HAWKINS, D. J. D., *A Sketch of Mediaeval Philosophy* (Londres 1946).
HESSEN, J., *Patristische und scholastische Philosophie* (Breslau 1922).
JEAUNEAU, E., *La Philosophie médiévale* (París, Presses Univ., 1963).

KLIBANSKY, R., *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi* (Londres 1939).
KNOWLES, D., *The Evolution of Medoeval Thought* (Londres, Longmans, 1962).
KURTH, G., *Qu'est-ce que le Moyen Age?* (Bruselas 1898; París [Science et Religion, n.374] 1905-1907).
— *Les origines de la civilisation moderne*, 2 vols. (Bruselas 1912).
LANDSBERG, P. L., *La Edad Media y nosotros:* Rev. de Occidente (Madrid 1925).
LEHMANN, P., *Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters:* Quellen und Unters. zur latein. Philol. d. Mittel. V (Munich 1914) p.1-25.
MANITIUS, MAX, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vols. (Munich 1911-1931). T.3: *Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des Zwölften Jahrhunderts.* En colaboración con P. LEHMANN (Munich 1931).
MONTERO DÍAZ, S., *Introducción al estudio de la Edad Media universal* (Murcia 1936 1948).
NORDSTRÖM, J., *Moyen Age et Renaissance*, trad. del sueco por T. HAMMER (París, Stock, 1933).
PAETOW, L. G., *A guide to the study of medieval History* (1917 2.ª ed.) (D. C. Munzo, G. C. Boyce) (Londres-Nueva York 1931).
PALHORIES, F., *Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges* 3 vols. (París 1928-1929).
PESCE, G., *Le Moyen Age. Considérations sur le sens et le sort d'une époque historique:* Rev. Univ. de Ottawa 26 (1956) 1 p.5-38.
PI Y MARGALL, F., *Estudios sobre la Edad Media* (1851) (Madrid, Biblioteca Universal, t.4, 1873).
PICAVET, FR., *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (París, Alcan, 1905-1907-1913).
PIRENNE, H., *Medieval cities. Their origine and the revival of trade* (Princeton 1925). Trad. francesa: *Les villes du moyen âge* (Bruselas 1927).
PIRENNE, H.; COHEN, G., y FOCILLON, H., *La civilisation occidentale au moyen âge* (GLOTZ, *Histoire du moyen âge* t.8, París 1933).
POOLE, R. L., *Illustrations of the history of medieval thought* (Londres 1884-1920).
POWICKE, F. M., *Middle Ages* (Encycl. Brit., 14.ª ed.).
PRANTL, K., *Geschichte der Logik im Abendland.* Die Logik im Mittelalter, II, III, IV (1861-1870).
ROMEYER, B., *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 3 vols. (París 1935-1937).
ROTTA, E., *Introduzione alla storia del medio evo* (Roma 1948).
RUGGIERO, G. DE, *La filosofia del cristianessimo* 3 vols. (Bari[6]1961).
SCHNÜRER, G., *Kirche und Kultur im Mittelalter* 3, vols. (Paderborn 1927-1929). Trad. española: J. M. DE AZAOLA, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media* t.1 (Madrid, Fax, 1955).
SHOTWELL, J. T., *Middle Ages* (Encycl. Brit., 11.ª ed.).
SORRENTO, L., *Medio Evo. Il termino e il concetto:* Annuario della Univ. C. del Sacro Cuore (Milán 1930-1931) p.45-95.
— *Medievalia* (Brescia 1943) p.28-110.
STEENBERGHEN, F. VAN, *Le mouvement des études médiévales:* Rev. Néosc. de Philos. Louvain 36 (1934) p.475-512.
— *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé:* Rev. Phil. de Louvain (febrero 1951).
STEINBÜCHEL, T., *Christliches Mittelalter* (Leipzig 1935).

TAYLOR, H. O., *The classical heritage of the Middle Ages* (Londres 1903-1911).
— *The medieval mind* (Londres 1911-1925-1930).
UGARTE DE ERCILLA, E., *Vuelta a la historia de la filosofía medieval*: Estudios Eclesiásticos (1930) p.48-68.
VASOLI, C., *La Filosofía medioevale*, en *Storia della Filosofia* 2 (Milán, Feltrinelli, 1961).
VIGNAUX, P., *La pensée au moyen âge* (París, A. Colin, 1938). Trad. española en «Breviarios del Fondo de Cultura Económica» (Méjico).
VEDEL, W., *Ideales de la Edad Media*, 4 vols. (Barcelona, Labor, 1935).
VOLPE, G., *Il medioevo* (Milán 1933).
VYVER, A. VAN DE, *Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Age*: Rev. belge de Philol. et d'Hist. (1929).
WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus* vol.2 (Brunswick 1896 1908).
WULFF, M. DE, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3 vols., 6.ª ed. (Lovaina 1934-1936-1947). Trad. española por JESÚS TORAL MORENO (Méjico, Jus, 1945-1949).

GUÍAS BIBLIOGRÁFICAS

DE BRIE, G. A., *Bibliographia philosophica (1934-1945)* 2 vols. (Utrecht-Bruselas 1950).
GIACON, G., *Il pensiero cristiano com particolare riguardo alla scolastica medievale*: Guide bibliographiche II: Filosofía, 3 (Milán 1943).
VAN STEENBERGHEN, F., *Philosophie des Mittelalters*: Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 17 (Berna 1950).

Publican periódicamente excelentes secciones bibliográficas, entre otras, las revistas: *Revue Philosophique de Louvain, Répertoire bibliographique* (desde 1946), *Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* (Lovaina, desde 1929), *Bulletin Thomiste* (desde 1924), *Pensamiento* (Madrid), *Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (Lovaina, desde 1959).

III. La filosofía cristiana

1. **Origen de la expresión.** La mayor parte del presente volumen versa sobre la especulación desarrollada por pensadores cristianos, en mayor o menor relación con la filosofía griega. Este hecho plantea la cuestión de lo que se ha llamado «filosofía cristiana». La expresión aparece ya, equivalentemente, en Taciano, que contrapone el modo de pensar, cristiano al pagano, hablando de «nuestra filosofía bárbara» [1] y, casi literalmente, en Clemente de Alejandría [2]. Después la hallamos en San Agustín: «Obsecro te, non sit honestior *philosophia* gentium quam nostra *christiana*, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae signi-

1 Ἡ καθ'ἡμᾶς βαρβάρος φιλοσοφία. Ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία. Ἡ καθ'ἡμᾶς φιλοσοφία (TACIANO, *Oratio ad Graecos* 31, 35, 42).
2 *Stromata* VI 8,773.

ficatur hoc nomine»[3]. Su sentido debe entenderse como una contraposición entre sabiduría pagana y sabiduría cristiana, la cual es superior a la primera, porque procede de una fuente más alta, que es la revelación de Dios. Si filosofía es amor de la sabiduría, la filosofía por excelencia será la cristiana. En el fondo es el mismo concepto de Taciano y Tertuliano, si bien en éstos sirve para repudiar por completo toda filosofía fuera del cristianismo. El amor a la sabiduría debe conducir a la verdad, y ésta no se halla en el paganismo, sino en el cristianismo.

En toda la Edad Media no se encuentra la expresión «filosofía cristiana», aunque Escoto Eriúgena habla de «filosofía católica»: «nullus pie atque catholice philosophantium»[4]. Más bien se subraya la contraposición entre la filosofía de los paganos y la doctrina revelada, que es propia del cristianismo, adoptando la forma de una subordinación de la primera a la segunda con carácter instrumental y subsidiario. Es el sentido que aparece en las clásicas frases en que la filosofía es presentada como sierva, *ancilla* o *pedisequa* de la teología.

En el Renacimiento, Erasmo hace revivir la expresión de San Agustín en su libro «*Paraclesis*: id est adhortatio ad *christianae philosophiae* studium». «Dum mortales omnes ad sanctissimum ac saluberrimum *christianae philosophiae* studium adhortor». El dominico Crisóstomo Javelli escribió una *Philosophia christiana*. Y Francisco Suárez la emplea al principio de sus *Disputationes metaphysicae*.

Desde el siglo XVII se ve aparecer con más frecuencia, y en el XIX se hace casi corriente entre los restauradores de la filosofía escolástica (Z. González, E. Blanc, D'Hulst, N. del Prado). León XIII la usa en el título de su encíclica *Aeterni Patris*: «De Philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda» (4 agosto 1879), y la repite en el breve *Cum hoc sit*, en que declara a Santo Tomás Patrono de todas las escuelas católicas (4 agosto 1880). Pío XI, en las letras apostólicas *Officiorum omnium* (1 agosto 1922): «Profecto ipsius Leonis magna laus est Philosophiam Christianam, excitato Doctoris Angelici amore cultuque, instaurasse».

Tiene, pues, interés precisar el sentido en que puede y debe entenderse esa expresión, la cual, a partir de 1931, fue

[3] *Contra Iulianum pelag.* IV 14,72: PL 44,774; *De ordine*, I 11 y 31. En San Agustín se inspira el anónimo del siglo VI que escribe *Altercationes christianae philosophiae contra errores et seductiles paganorum philosophorum versutias...*, publicado por ANSPACH, A. E. (Madrid 1942).

[4] *De divisione naturae* V 18,189B.

objeto de una amplia y animada discusión que se agitó varios años en revistas y congresos. Bastará recoger un eco, ya lejano, de la misma, fijándonos en las actitudes fundamentales que se señalaron en el debate.

2. **Controversia sobre la «filosofía cristiana».** Como antecedente remoto podemos indicar la actitud de los historiadores racionalistas del siglo XIX, que no acertaron a ver valores culturales propios en la Edad Media. A. Harnack negó hasta la posibilidad de una «filosofía cristiana», como si fuesen dos palabras que se excluyen mutuamente. El cristianismo procede de la fe, y la filosofía se apoya en la razón. No habiendo una razón cristiana, tampoco puede haber una filosofía cristiana.

Pero el origen inmediato de la controversia, o la chispa que hizo saltar el incendio, fue la afirmación de E. Bréhier en su *Historia de la Filosofía*: «Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortemente influencé par l'avénement du christianisme, et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne» [5]. Un año después (1928), en unas conferencias pronunciadas en el Institut des Hautes Etudes de Belgique, recargaba todavía más su tesis, afirmando que el cristianismo no había aportado ninguna contribución al progreso de la filosofía, ni siquiera con San Agustín y Santo Tomás. La contribución del cristianismo en filosofía es tan escasa como en matemáticas o en física [6]. La tesis de Bréhier no era nueva. No obstante, su insistencia en defenderla fue considerada como un reto, que fue recogido por E. Gilson, el cual llevó el problema a discusión pública en la sesión de la *Société Française de Philosophie* de 21 de marzo de 1931. Mantuvieron el debate, por una parte, E. Bréhier y L. Brunschvicg, sosteniendo una posición negativa, y por otra, E. Gilson y J. Maritain, que defendieron la tesis afirmativa [7].

[5] E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* vol.1: *L'antiquité et le moyene âge* (París 1927) p.494.—«Il n'y a pas, en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table de valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme» (ibíd., p.493).

[6] «Nous avons vu les essais toujours vains du christianisme pour fixer un de ces moments, pour s'emparer; mais on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique chrétienne ou d'une physique chrétienne» (E. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*: Rev. de Mét. et de Morale [1931] p.162).

[7] La sesión aparece ampliamente reseñada en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XXXI (1931); B. Baudoux, O. S. F., *Quaestio de Philosophia christiana*: Antonianum (1936) p.487-552; J. Iriarte, *La filosofía cristiana en la Soc. Francesa de Filosofía*: Pensamiento 3 (1947) p.173-198.

Una vez encendida la discusión, el problema continuó debatiéndose dentro del campo católico. Durante varios años apenas quedó congreso ni revista en que no se agitase la cuestión. En la segunda jornada de estudios de la *Société Thomiste* de Juvisy (11 de septiembre de 1933) se perfilaron claramente dos posiciones: una negativa, rígida e intransigente (P. Mandonnet), y otra favorable (Gilson, Maritain). Entre ellas se situaron otros pensadores católicos, matizando un poco más sus actitudes. Por la parte negativa: F. Steenberghen, Penido, Feuling, A. Masnovo, P. Descoqs; y por la afirmativa: Bruno de Solages, A. D. Sertillanges, B. Romeyer, Cochet y R. Jolivet [8]. Posteriormente la cuestión llegó a despertar interés en el campo protestante [9].

Los que adoptan una posición abiertamente negativa, a la manera del P. Mandonnet, sostienen que la expresión misma implica contradicción en los términos. *Filosofía* y *cristianismo* son dos cosas completamente distintas por sus objetos y sus métodos. La filosofía debe ser libre, autónoma e independiente de la fe. Puede admitirse un cierto influjo de la fe en la filosofía. Pero sólo como norma extrínseca y negativa, en el sentido de que la filosofía no puede ponerse en contradicción con lo que afirma la fe. Hay y ha habido *filósofos cristianos*, o cristianos que han hecho filosofía. Pero la cualidad del sujeto no atañe a la obra realizada, y en último caso se trata de un asunto puramente personal [10].

E. Gilson se colocó ante todo desde una perspectiva histórica. No existe una filosofía cristiana en cuanto que el cristianismo haya elaborado una filosofía determinada, distinta de todas las demás. El cristianismo ha tomado muchos elementos de la especulación griega, pero sometiéndolos a un proceso de asimilación y transformación, de lo cual ha resultado una síntesis cristiana. Por otra parte, algunos dogmas cristianos, por ejemplo, la noción de un Dios creador y de la encarnación del Verbo, han sido principios generadores de una especulación racional de carácter filosófico [11].

[8] *La Philosophie chrétienne* (Juvisy 1934).

[9] Véase una referencia en F. Olgiati, *Il problema de la «Filosofia cristiana» e la Metafisica*, en *La Metafisica classica:* Vita e Pensiero (Milán 1954) p.129-148.

[10] «Si nous abordons ainsi le problème par l'histoire, nous n'en finirons pas. C'est une question de logique qui se pose, j'oserais dire de logique élémentaire. Nous parlons de *philosophie chrétienne:* qu'est-ce que la *philosophie?* qu'est-ce qu'être *chrétien?*» Cf. *La Philosophie chrétienne* (Juvisy 1934) p.62-63.

[11] «Si l'on refuse de nommer «philosophie chrétienne» la philosophie qui doit à la révélation chrétienne, outre sa libération de l'erreur et sa

J. Maritain propuso la distinción entre esencia abstracta y estado concreto. En abstracto, filosofía y cristianismo son dos cosas distintas. Pero, en concreto, la fe y la revelación cristiana han contribuido a orientar la especulación puramente racional y filosófica. Lo cual viene a significar que, aunque, de suyo, filosofía y cristianismo sean cosas distintas, sin embargo, en el sujeto cristiano existe una filosofía cristiana, en virtud de un influjo de la fe en la especulación racional, corroborado y fortalecido por la gracia y los dones sobrenaturales [12].

M. Blondel, no contento con la expresión *filosofía cristiana*, propugnó una *filosofía católica*, en cuanto que la razón, por sí sola, y siguiendo un método estrictamente filosófico, es capaz de llegar al orden sobrenatural, al cual tiende y aspira como a su último complemento. La razón humana no solamente prueba la existencia de Dios, sino que late en ella un deseo natural implícito, aunque de suyo ineficaz, a verlo intuitivamente. El hombre aspira a la visión de Dios como a su felicidad natural, y ésta coincide con la visión beatífica. Así, pues, la razón es naturalmente cristiana y hasta católica, es decir, universal [13].

Una tendencia semejante reaparece en Gabriel Marcel y H. de Lubac, los cuales, en lugar de una filosofía racional correspondiente a un estado de naturaleza pura, que de hecho no se ha dado, proponen una filosofía dominada por el hecho de la encarnación del Verbo, que es el centro de toda la realidad y de toda la historia [14]. Es fácil ver que este punto de

confirmation dans la vérité, les lumières admirables sur les choses divines que la foi lui apporte (DENZINGER, 437), il faut désespérer de jamais rien pouvoir nommer» (E. GILSON, *L'argument de S. Anselme* p.44 nota 1).—Filosofía cristiana sería «Le corps des vérités rationnelles qui ont été découvertes, approfondies, ou simplement sauvegardées graces à l'aide que la révélation a apportée à la raison» (ID., *L'esprit de la philosophie médiévale* I p.36). «J'apelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deus ordres (natural y sobrenatural), considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison» (ibíd., p.39). En su obra en colaboración con el P. Filoteo Böhner (*Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937) matiza más el concepto de filosofía cristiana, la cual solamente contendría proposiciones demostrables por medios naturales, que no estén en abierta oposición con los dogmas formulados por la Iglesia católica, y que se elabora bajo el influjo de la fe cristiana, conscientemente aceptada. Este influjo preserva al cristiano de errores, le suministra determinados objetos de conocimiento y orienta su actitud y el sentido de su filosofar.

12 J. MARITAIN, *Science et Sagesse* pref. p.13.

13 B. BAUDOUX, *Quaestio de Philosophia Christiana:* Antonianum (1936) p.519.

14 G. MARCEL, *A propos de «L'esprit de la philosophie médiévale» par*

vista no se mueve en el campo de la filosofía, sino en otro muy distinto, que es en el de la teología y el de la revelación.

Una obra de carácter general no permite entrar en pormenores sobre una controversia que, por otra parte, ha perdido actualidad. Por lo demás, el debate, aun cuando no se llegara a un acuerdo entre los contendientes, fue beneficioso para contrastar opiniones y precisar conceptos en que latían no pequeñas confusiones. Uno de sus frutos fue precisamente poner de relieve la gran variedad de aspectos desde los cuales puede plantearse la cuestión. Podemos distinguir el aspecto *histórico* (cuestión de hecho) y el *doctrinal* (cuestión de derecho), además de otros parciales, como son el *lógico*, el *psicológico*, el *crítico*, el *técnico* y el *sistemático* [15]. Pero, simplificando la cuestión, lo que en realidad se discute, dentro del aspecto que podemos llamar teórico o doctrinal, es el problema de las relaciones entre la razón y la fe, entre el orden natural y el sobrenatural, entre la filosofía y la teología, o entre la labor científica que corresponde realizar a la filosofía en su propio campo y con sus propios recursos y el influjo que puede y debe tener la fe sobrenatural en las especulaciones de un filósofo cristiano. El segundo aspecto, o sea el histórico, solamente puede resolverse examinando la historia, y viendo si de hecho se ha dado o no una filosofía orientada, inspirada y desarrollada bajo el influjo de la revelación y de la fe cristiana. Planteado así el problema, es fácil ver que, en medio de su aparente discordancia, las actitudes indicadas tienen no pocos puntos de coincidencia, que vamos a procurar poner de relieve.

3. **Sentido de la expresión «filosofía cristiana».** Trataremos de determinarlo en las siguientes proposiciones:

1.º CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA SON DOS COSAS ESPECÍFICAMENTE DISTINTAS POR RAZÓN DE SUS OBJETOS Y MOTIVOS FORMALES.—En este punto podemos decir que hay coincidencia perfecta entre las distintas tendencias. Todos admiten que una cosa es el cristianismo, y otra la filosofía. El cristianismo es una reli-

M. E. Gilson: Nouvelle Revue des Jeunes IV (1932) p.308-314; H. DE LUBAC, *Sur la philosophie chrétienne, réflexions à la suite d'un débat:* Nouvelle Revue Théologique 63 (1934) p.225-253.

[15] «On peut d'ailleurs se demander si la question, dans sa forme générale, est bien soluble. Qu'est-ce que la philosophie chrétienne? S'agit-il de la philosophie de l'époque chrétienne, de la philosophie du chrétien, de toute philosophie conciliable avec le dogme chrétien, de celle qui dispose la raison humaine à accepter les croyances chrétiennes, de celle qu'introduit dans la synthèse philosophique des éléments empruntés à la révélation? Tout cela est «philosophie» et «chrétien» à quelque titre...» (P. DE MUNNYNCK, O. P.: Divus Thomas 12 [Friburgo 1934] p.246).

gión, basada en el asentimiento de fe sobrenatural a las «verdades reveladas por Dios. La filosofía es un conocimiento natural, adquirido por la razón humana por medio de sus propias fuerzas. El objeto formal *quo* o la *ratio sub qua* de la filosofía es la luz de la razón. Mientras que el del cristianismo es la luz de la fe, virtud infusa sobrenatural, por la cual prestamos asentimiento a las verdades reveladas por Dios. Así, pues, el motivo formal de asentimiento de la filosofía es la evidencia intrínseca, a la cual llega la razón unas veces inmediatamente, por intuición, y otras mediatamente, por demostración. La razón da su asentimiento obligada por la fuerza intrínseca de los argumentos, por la autoridad de la evidencia. El resultado del proceso de investigación filosófica es la *ciencia*, la cual solamente se produce en el entendimiento en virtud de la evidencia intrínseca, bien sea inmediata (intuición) o mediata (demostración).

En cambio, en el cristianismo, el motivo formal de asentimiento de la fe no es la evidencia intrínseca, sino la extrínseca, basada en la autoridad de Dios revelante *(evidentia in attestante)*. No creemos por intuición ni por demostración, sino porque Dios—*veritas prima in dicendo*—lo ha revelado y manda que lo creamos.

En virtud de esto, no puede darse simultáneamente ciencia y fe acerca de un mismo objeto, y ambas cosas se excluyen también mutuamente de un mismo sujeto. La fe desaparece en el mismo momento en que se adquiere la ciencia, o sea desde que la evidencia extrínseca de un objeto es sustituida por la intrínseca, mediata o inmediata, como también desaparecerá en la visión beatífica en el cielo [16]. Implica contradicción decir que un mismo objeto es *sabido* y *creído* al mismo tiempo y por un mismo sujeto. El filósofo *sabe* los objetos sobre que versa su ciencia; el cristiano *cree* aquellos sobre los cuales versa su fe. El asentimiento de la inteligencia a un objeto de ciencia, por intuición o por demostración, es necesario; mientras que el asentimiento de la mente a un objeto creído permanece libre, y la voluntad puede retirarlo cuando quiera.

Por lo tanto, el cristianismo en cuanto tal no es, ni puede ser, una filosofía, pues está basado esencialmente en la fe en la autoridad de Dios y en la revelación tal como la propone el magisterio infalible de la Iglesia. Por esto ni los profetas, ni los apóstoles, ni Jesucristo *demuestran* nunca sus afirmaciones

[16] «Impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum». «Fides et scientia non sunt de eodem» (SANTO TOMÁS, *Summa theol.* 2-2 q.1 a.5 y ad 2).

con argumentos racionales. Simplemente *afirman* con autoridad: «Haec dicit Dominus»..., «Yo os digo». La única prueba que utilizan es el milagro, que no es una prueba intrínseca y natural, sino extrínseca y sobrenatural, y la única que guarda proporción con afirmaciones sobre objetos pertenecientes al orden sobrenatural [17].

De aquí se sigue que, siendo el objeto formal el que distingue y especifica las ciencias, si el cristianismo y la filosofía tienen objetos formales distintos, tampoco puede darse en sentido estricto una «filosofía cristiana», de suerte que esa expresión implica contradicción *in terminis*. El adjetivo «cristiana» destruye el sustantivo «filosofía». Una filosofía basada en el objeto formal de la fe no sería filosofía. Y un cristianismo basado en el objeto formal de la filosofía no sería cristianismo, pues no se apoyaría sobre la fe, sino sobre la razón, con lo cual quedaba destruido su carácter sobrenatural. «Filosofía cristiana» sería una expresión equivalente a «cristianismo filosófico». Pero, en el primer caso, la filosofía no sería filosofía, y en el segundo, el cristianismo no sería cristianismo.

Así, pues, atendiendo a su objeto formal, la filosofía no es ni cristiana ni no cristiana, como tampoco puede decirse que sea judía, musulmana o budista. La filosofía es sencillamente verdadera o falsa. Todos los demás adjetivos determinativos son accidentales para caracterizarla.

Con esta distinción, como hace notar el P. Sertillanges, no pierden nada ni el cristianismo ni la filosofía, sino que ambos salen ganando en claridad cuando se deslindan bien sus terrenos. Al cristianismo le conviene evitar la confusión y establecer claramente la distinción entre el campo propio de la filosofía y el del cristianismo, entre la razón y la fe, entre el saber que corresponde a la ciencia y el que pertenece a la revelación. Sólo así es posible después formular con precisión los principios que deben presidir unas relaciones de armonía y cooperación. Al cristianismo le conviene que la filosofía sea pura y estrictamente filosofía, es decir, que sus procedimientos racionales conserven intacto su rigor científico y su valor demostrativo en su propio campo. De esta manera puede servirse de ella como de un precioso auxiliar para demostrar los *preambula fidei*, para explicar e ilustrar sus dogmas y para defenderlos contra sus adversarios, utilizando la filosofía como un instrumento eficiente en un terreno común.

[17] Claro está que esto no quiere decir que no haya criterios intrínsecos de la revelación. Solamente nos referimos al carácter extrínseco del motivo formal de la fe, prescindiendo también de la moción de la gracia.

Por el contrario, el no deslindar debidamente los terrenos puede conducir a dos confusiones igualmente perniciosas. Si se atenúa el carácter sobrenatural del cristianismo y se le aproxima demasiado a la filosofía, o lo que es peor, se le reduce a ella, entonces se destruye su carácter sobrenatural y se incurre en el racionalismo. Por otra parte, si se reduce la filosofía al cristianismo y se la quiere convertir en un conocimiento inspirado por la fe, en ese caso se destruye o se desvirtúa su carácter científico y se incurre en el fideísmo. En cualquiera de los dos casos nos ponemos en peligro de destruir tanto la fe como la filosofía. Y la consecuencia es que, si la filosofía deja de ser filosofía, mixtificándose por la confusión con un fideísmo extrarracional, desde ese momento pierde su valor científico y su rigor demostrativo puramente racional, y el cristianismo queda privado de un auxiliar sumamente valioso.

Para mayor claridad sintetizamos lo dicho en el siguiente paralelo:

CAMPO DE LA CIENCIA *Filosofía*	CAMPO DE LA FE *Cristianismo*
1.º Procede por demostraciones racionales. Acata la «autoridad de la evidencia».	1.º Procede por la «evidencia de la autoridad». Se apoya en la fe y en la aceptación de la palabra revelada de Dios.
2.º Su objeto formal *quo*, o la *ratio sub qua*, es la luz de la razón.	2.º Su objeto formal *quo*, o su *ratio sub qua*, es la fe en la revelación de Dios, explícita o implícita. La fe es una virtud sobrenatural infusa.
3.º La certeza científica se apoya sobre la evidencia intrínseca de la verdad.	3.º La certeza de la fe se apoya en la evidencia extrínseca del hecho de la revelación divina y en la moción interna de la gracia que determina el asentimiento.

2.º CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA PUEDEN COINCIDIR PARCIALMENTE EN SU OBJETO MATERIAL.—Tenemos, pues, que ciencia y fe, o filosofía y cristianismo, son dos campos distintos en cuanto a sus motivos formales de asentimiento a la verdad y en cuanto a la fuente de sus certezas respectivas. El cristianismo no es una filosofía, sino una religión revelada, cuya certeza se apoya en la fe, o sea en el asentimiento a las verdades que Dios revela a los hombres, y que se propone, o se impone, en virtud de la autoridad divina. No obstante, esto no impide que haya un conjunto de verdades de orden natural, material-

mente comunes a la filosofía y al cristianismo, que son conocidas y aceptadas por los filósofos y los cristianos, si bien por distintos motivos formales.

El objeto material sobre que versa la filosofía se encuentra dentro del mismo orden ontológico que la razón humana. Es intrínsecamente proporcionado a la capacidad del entendimiento y accesible a sus fuerzas naturales, aun cuando de hecho no siempre todos los hombres sean capaces de llegar a conocerlo.

En cambio, la fe cristiana es un asentimiento sobrenatural, que versa sobre un objeto revelado. Este objeto, materialmente considerado, puede ser doble. No todas las verdades reveladas por Dios pertenecen estrictamente al orden sobrenatural, sino que ha revelado también verdades de orden natural (o misterios naturales), las cuales, de suyo, no exceden la capacidad de la inteligencia humana ni en cuanto a su esencia ni en cuanto a su existencia. Por ejemplo, la existencia y los principales atributos de Dios, su providencia, la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, el libre albedrío, la obligación moral, los deberes individuales y sociales, etc., etc., son verdades que están al alcance de la razón humana, y que el hombre puede adquirir por sus propias fuerzas. La necesidad de su revelación es tan sólo de orden moral. Si Dios se ha dignado revelarlas, ha sido a fin de que las conociéramos con más facilidad y sin mezcla de error. Así, pues, hay un conjunto de verdades naturales comunes a la fe y a la filosofía. Pero, aun en este caso, el motivo formal de aceptación es completamente distinto. Lo que para el cristiano es una verdad *creída* por la fe, es para el filósofo una verdad *sabida* o admitida por demostración [18].

Pero, además de estas verdades naturales, el cristianismo contiene otras muchas de orden estrictamente sobrenatural, que caen fuera del ámbito de la razón humana, y, por lo tanto,

[18] «Salubriter divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possint divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore» (SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles* 1 c.4). «Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis hominibus, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum provenire... Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur» (*S. Th.* 1,1,c). «... ea quae in rebus divinis rationi humanae per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria est...» (CONC. VAT. I c.2: *De Revelatione*: DENZ. 1786).

de la filosofía. Por ejemplo, los misterios de la Santísima Trinidad, la Encarnación, la Redención, la Eucaristía, la vida de la gracia, etc., etc., son objetos que pertenecen a un orden ontológico distinto y que exceden el alcance de la inteligencia humana, no sólo en cuanto a su esencia, sino también en cuanto a su existencia, a menos que sea revelada por Dios.

Es evidente que los misterios sobrenaturales, en cuanto tales, no pueden ser objeto de la filosofía. Lo primero, por su misma sobrenaturalidad, pues pertenecen a un orden ontológico que está por encima del campo de la razón. Y lo segundo, porque de ellos no cabe ninguna demostración racional intrínseca. Solamente pueden ser creídos por fe, la cual tiene una certeza absoluta, pero de orden extrafilosófico, pues procede de motivos sobrenaturales. Es más, aun después de conocida por la revelación la existencia de esos misterios, permanecen intrínsecamente oscuros. Lo más que puede hacer la razón, utilizando la filosofía de una manera analógica e instrumental, es tratar de explicarlos, aclararlos y hacerlos accesibles en algún modo a la razón por medio de analogías. Pero esto ya no es labor propia de la filosofía pura, sino de otra ciencia de carácter muy distinto, que es la teología.

3.º Relaciones entre el cristianismo y la filosofía. Hemos afirmado la distinción real entre el cristianismo y la filosofía por razón de sus objetos formales, aun cuando en algunos casos coincidan materialmente en determinadas materias comunes. Pero esta distinción no significa una separación total entre cristianismo y filosofía, antes bien de hecho se hallan inevitablemente en una estrecha relación. ¿Qué relación puede ser ésta? Podemos distinguir tres clases:

a) *De neutralidad* (filosofía independiente). Es el caso de una filosofía que realiza sus investigaciones en su propio campo, con un método puramente racional, prescindiendo en absoluto de los dogmas del cristianismo y hasta ignorando su existencia. Esta filosofía puede llegar a conclusiones coincidentes con el cristianismo, pero sin tenerlo en cuenta expresamente y sin pronunciarse en contra ni a favor. Es una actitud de neutralidad que puede darse, y de hecho se da, en muchas ramas de la ciencia: en física, química, matemáticas, astronomía, etc., las cuales apenas se rozan para nada con el cristianismo. Hay verdades muy importantes para la ciencia, pero que no atañen al cristianismo en cuanto tal. La teoría heliocéntrica es muy importante en astronomía; pero, salvando el dogma de la creación del mundo por Dios, al cristianismo

en cuanto tal le es indiferente que la Tierra gire alrededor del Sol (Copérnico) o el Sol alrededor de la Tierra (Tolomeo). En cambio, en otros campos referentes a la biología, la psicología, la gnoseología, la ontología, la antropología, la moral, el derecho, etc., son muchos los puntos comunes para que sea posible una actitud de estricta neutralidad entre el cristianismo y un sistema completo de filosofía.

b) *De hostilidad* (filosofía anticristiana). Es el caso de las relaciones entre el cristianismo y las filosofías que se colocan ante él, no sólo en actitud de independencia, sino de negación y hasta de abierta hostilidad. Así sucede con todas las variadas formas de panteísmo, idealismo, materialismo, agnosticismo, etc.

c) *De armonía* (filosofía cristiana). Son las que existen o pueden existir entre el cristianismo y las filosofías que, manteniendo la distinción clara entre sus respectivos campos y sus distintos motivos formales de asentimiento, sin embargo se colocan ante el cristianismo en actitud de pacífica convivencia y hasta de posible colaboración. Pero en estas relaciones caben varios grados:

1) El mínimo y negativo es que no exista contradicción alguna entre las conclusiones a que llega la filosofía, siguiendo un proceso guiado por la pura razón natural, y las afirmaciones dogmáticas que establece el cristianismo en virtud de la revelación divina aceptada por la fe. O también, cuando ni los principios, ni los métodos, ni las conclusiones a que llega una filosofía puramente racional contradicen en nada a los dogmas del cristianismo. Es lo menos que puede exigirse para que un filósofo sea cristiano sin dejar de ser filósofo, o un cristiano sea filósofo sin dejar de ser cristiano, es decir, para que no estén en contradicción la razón y la fe.

2) Cuando un cristiano filosofa orientado por la fe, sabiendo de antemano las conclusiones a que debe llegar al término de su proceso de investigación racional, y cuando la misma fe sirve para iluminarle sobre los principios y los métodos más apropiados para llegar a esas conclusiones. No obstante, este influjo de la fe sobre la razón debe ser extrínseco y orientador, pero sin determinarla intrínsecamente hasta el punto de poner en peligro su autonomía.

3) Cuando un cristiano que posee la filosofía la utiliza para ponerla al servicio de su fe, defendiéndola de los ataques de sus adversarios, demostrando racionalmente los *praeambula fidei* y facilitando la inteligencia de los misterios con el uso analógico de la filosofía.

4) Cuando la filosofía y la fe se ponen en colaboración armónica para realizar una obra común, sistematizando y explicando en lo posible los misterios del cristianismo. Pero en este caso hemos salido del ámbito de la pura filosofía y de la pura fe y entramos en el de una ciencia de carácter especial, que es la teología. Y aun entonces no conviene olvidar que el alcance de la razón, cuando se trata de misterios estrictamente sobrenaturales, no llega a demostrarlos intrínsecamente por razones necesarias, sino tan sólo a facilitar extrínsecamente su aceptación y su comprensión por medio de analogías y defenderlos contra sus adversarios [19].

4.° LA FE Y LA RAZÓN EN UN FILÓSOFO CRISTIANO. Es evidente que puede darse una «filosofía cristiana» en cuanto al sujeto. Es decir, que pueden existir y existen numerosos cristianos que son filósofos, lo mismo que hay médicos, astrónomos, matemáticos y músicos cristianos. No hay contradicción alguna en que un cristiano sea filósofo y en que un filósofo sea cristiano. Sin embargo, conviene precisar un poco más.

a) No puede llamarse cristiano cualquier filósofo, sino solamente aquel que profese una filosofía que ni en sus principios, ni en sus métodos, ni menos aún en sus conclusiones, sea incompatible con los dogmas del cristianismo. Es contradictorio decir: un cristiano hegeliano, un cristiano kantiano, un cristiano marxista, un cristiano panteísta, materialista, idea-

[19] Estos grados los expresa así Santo Tomás: 1.° «Lumen fidei quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum». Porque «dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt sed magis perficiunt» (*In Boet. de Trinitate* q.2 a.3). «Impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis; quod est impossibile» (ibíd.). «Sicut sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis. Unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae sint contraria iis quae sunt fidei... Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus, ex defectu rationis» (ibid.). Cf. CONC. VAT. I: DENZ. 1795-1800.

2.° «In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti: Primo, ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei; ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et huiusmodi de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo: ad notificandas per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus, ex doctrinis philosophicis sumptis, ad manifestandam Trinitatem. Tertio: ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria» (ibíd.).

lista o agnóstico. Cualquier tipo de filosofía que niegue o comprometa verdades sustanciales del cristianismo, v.gr., la distinción entre Dios y el mundo, la existencia del espíritu, la distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido, el valor de nuestro conocimiento acerca de la realidad trascendente, y otras semejantes, no puede de ninguna manera llamarse filosofía cristiana, ni tampoco cristiano el que la profesa.

b) Pero, aunque en un filósofo cristiano la fe y la filosofía se mantengan en planos distintos, sin embargo es inevitable su influjo mutuo. La fe cristiana suministra al que la profesa un concepto de Dios, del mundo y del hombre, que no puede menos de reflejarse en su manera de filosofar y en su actitud ante los problemas de la filosofía. Un cristiano, un budista, un musulmán y un ateo pueden seguir un proceso mental idéntico en física, química, matemáticas o astronomía. Pero será muy difícil y hasta imposible que esto suceda también en otras materias que se relacionan más estrechamente con sus credos respectivos.

c) No obstante, la influencia de la fe sobre la orientación filosófica en un cristiano debe mantenerse dentro de ciertos límites, de suerte que ni se confundan ni menos aún se comprometan ni la filosofía ni la fe. Es decir, que debe evitarse, por una parte, el racionalismo, cuando la filosofía influye demasiado sobre la fe, y por otra, el fideísmo, cuando la fe influye excesivamente sobre la filosofía.

Pero es difícil determinar exactamente los límites precisos y el alcance de estas mutuas influencias. Todos están de acuerdo en que la influencia de la fe sobre la razón no puede ser intrínseca, pues esto equivaldría a destruir la razón y la filosofía. Dejando aparte el motivo intrínseco y sobrenatural de la gracia, el asentimiento de la fe es extrínseco, aunque haya motivos racionales para prestarlo. Así, pues, la influencia de la fe sobre la razón en filosofía debe ser extrínseca. Pero ¿debe ser positiva o simplemente negativa?

Los que defienden una tesis minimista se inclinan a favor de una influencia puramente negativa, en cuanto que la fe se limita a preservar al filósofo cristiano de incurrir en el error [20]. No obstante, si nos atenemos a las enseñanzas expresas de los papas y los concilios, la fe para un filósofo cristiano tiene

20 «La doctrina revelada no es para el filósofo y para el sabio un motivo de adhesión, una fuente directa de conocimientos, sino una salvaguardia, una norma negativa» (Card. Mercier, *Logique* [1933] p.36-37). El P. Sertillanges compara la fe a las balizas protectoras que indican la ruta a los barcos.

una función positiva. Es decir, que no solamente se limita a evitar los escollos ni a precaverle contra los errores, sino que le indica en concreto la existencia de verdades que debe admitir, y que no puede perder de vista en el proceso de su investigación. En este sentido deben entenderse las expresiones en que los documentos pontificios comparan la fe a una «stella rectrix» o a un «sidus amicum» [21].

Pero esta orientación extrínseca, aunque positiva, no suprime ni impide la autonomía de la razón ni el grado de libertad que requiere la filosofía. A un filósofo cristiano la revelación le enriquece positivamente el caudal de sus conocimientos, pero fuera del orden estrictamente filosófico. La fe le indica la existencia de muchas verdades, de las cuales no puede apartarse un cristiano sin dejar automáticamente de serlo. Pero no le ahorra el duro trabajo de filosofar, porque no le suministra argumentos ni razones intrínsecas para demostrarlas. La fe se limita a afirmar la existencia de esas verdades, apoyándolas en razones extrínsecas de autoridad, como reveladas e impuestas por Dios y corroboradas por los criterios de revelación, positivos y negativos. Tampoco nos hace conocer la esencia intrínseca de esas verdades, que siempre permanecen oscuras. Pero la fe significa en muchas cuestiones un gran beneficio para la razón del filósofo, pues le orienta en su investigación, encauzándola y señalándole de antemano las conclusiones a que debe llegar y los errores de que se debe precaver. Podríamos distinguir entre *obra* y *operación*. La obra, o sea el resultado de la especulación de un filósofo cristiano, es racional. Pero la operación, o sea el trabajo realizado para llevar a cabo su obra racional, puede estar guiada por su fe, la cual le preserva de incurrir en errores y le orienta positivamente hacia la verdadera solución.

Claro está que esta influencia de la fe no se extiende por

[21] «Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere» (Pío IX, ep. *Tuas libenter*, 21 dec. 1863: DENZ. 1681). «Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat» (CONC. VAT. I: DENZ. 1799). «Quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat» (LEÓN XIII, enc. *Aeterni Patris*).

igual a todas las ramas de la ciencia. Hay materias, como la física, la química y las matemáticas, en que sus relaciones con las enseñanzas del cristianismo son escasas. Otras, en cambio, tienen un campo común en que los encuentros son inevitables. Así, en biología, una filosofía orientada por el cristianismo tiene que admitir la distinción entre la vida y la materia. En psicología, la espiritualidad e inmortalidad del alma. En crítica, una actitud realista ante el problema del conocimiento, la existencia de una realidad exterior a nosotros, la distinción entre sujeto y objeto, la capacidad de las facultades cognoscitivas para percibir la realidad y para rebasar el orden puramente subjetivo, la legitimidad y el valor de nuestro conocimiento trascendente. Con esto la fe preserva a la razón de los errores del materialismo, del idealismo, del subjetivismo y del agnosticismo. Lo mismo sucede en numerosos puntos de ética, de derecho y hasta de política y sociología. El influjo es mayor aún en teología natural, pues una razón guiada por la fe tiene que admitir la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios, sus atributos, su trascendencia, excluyendo en absoluto toda clase de panteísmos y de confusiones entre el mundo y Dios.

5.° UNIDAD O PLURALIDAD DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA. Para terminar, podemos preguntarnos: ¿hay una sola filosofía cristiana o muchas?

a) Si, como hemos dicho, no hay un objeto formal propio y especificativo que constituya a la filosofía cristiana en cuanto tal, tampoco hay una filosofía cristiana única, distinta y contrapuesta específicamente a otras no-cristianas.

b) Tampoco podemos hablar de una filosofía propia y exclusiva del cristianismo, si nos atenemos al doble sentido, negativo y positivo, en que hemos admitido la filosofía cristiana, esto es, que ni en sus principios, ni en sus métodos, ni en sus conclusiones contradiga las afirmaciones del dogma cristiano, que pueda servir para demostrar los preámbulos de la fe o para defenderla contra los ataques de sus adversarios. La razón puede llegar a unas mismas conclusiones por muy distintos caminos. Esos procedimientos serán más o menos eficaces para conseguir su objeto. Pero, con tal que no contradigan a la fe, no hay razón alguna para negar a sus seguidores el derecho de llamarse «filósofos cristianos» [22].

c) De hecho la Iglesia no se ha ligado jamás a ninguna

[22] GILSON, E., *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin*: Mélanges Mandonnet, t.1 p.372 (París 1930, Bibl. Thomiste, vol.13).

tendencia filosófica concreta, sino que su teología ha incorporado y asimilado elementos procedentes de ideologías muy distintas: platonismo, aristotelismo, estoicismo, neoplatonismo, etc. Todas estas filosofías fueron ampliamente utilizadas por los Santos Padres y por los teólogos católicos, aunque siempre en un sentido analógico e instrumental, haciéndolas servir para la explicación e ilustración del dogma. Exactamente ha dicho Santo Tomás refiriéndose a San Agustín: «Agustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur» [23]. «Et ideo Augustinus, qui doctrinis platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit» [24].

Esta es, en el fondo, la norma seguida por San Alberto Magno y por el mismo Santo Tomás en su labor de incorporación de la filosofía. No en el sentido de un cómodo eclecticismo, ni menos aún de un escepticismo larvado ante las disensiones entre los filósofos, sino en el de un propósito firme y eficaz de buscar la verdad, de aceptarla y aprovecharla donde quiera que se pueda encontrar.

De hecho, en el campo cristiano hallamos varias tendencias filosóficas netamente definidas. La corriente platónico-agustiniana concede la primacía a la voluntad y al sentimiento sobre la inteligencia; mientras que la aristotélico-tomista hace prevalecer la inteligencia sobre la voluntad. Ambas se separan en numerosas tesis de no escasa importancia. Existen también las corrientes escotista, occamista, suareziana, etc. Todas coinciden en sus conclusiones, que son perfectamente armónicas con los dogmas del cristianismo. Puede discutirse, y de hecho se ha discutido y se discute, a veces con notoria aspereza, el valor de sus procedimientos racionales para llegar a esas conclusiones. Pero de hecho todas ellas llegan, finalmente, a coincidir en lo esencial. Por eso nadie puede discutir a sus seguidores el calificativo de *filósofos cristianos*.

Por lo demás, esta actitud de la Iglesia es la que le corresponde como maestra infalible de la verdad revelada y también como Madre común de todos los cristianos. La Iglesia, en cuanto tal, está por encima de todas las escuelas, filosóficas y teológicas, y no puede ligarse ni comprometerse con carácter exclusivista a ninguna tendencia determinada. Reprueba y condena el error dondequiera que se encuentre. Pero no considera necesario coartar la libertad de sus hijos cuando se trata de

[23] *De spiritualibus creaturis* a.8 ad 8.
[24] *Summa Theol.* 1,84,5.

materias discutibles, en que la controversia puede ser fecunda, pues obliga al esfuerzo para buscar argumentos que contribuyan al esclarecimiento de la verdad. La Iglesia exige la unidad necesaria ante el dogma. Pero no se asusta ante las divergencias entre sus hijos cuando se trata de materias discutibles [25].

No obstante, aunque la Iglesia no se ligue a ningún sistema ni a ninguna escuela filosófica ni teológica, tampoco ha disimulado sus preferencias. Todos los pensadores cristianos son hijos suyos, y a todos los envuelve en un mismo abrazo maternal. Pero esto no impide que haya manifestado insistentemente y con toda claridad su predilección en múltiples ocasiones, tejiendo una cadena de elogios y recomendaciones, no sólo con carácter puramente directivo, sino también preventivo y autoritario [26]. Sería labor interminable recoger la lista de testimonios en que los Sumos Pontífices proponen y recomiendan la filosofía tomista como la *mejor* y más eficaz para llevar a cabo las funciones positivas que le corresponden en relación con la fe, señaladas por el mismo Santo Tomás. No sólo en el grado mínimo de que sus conclusiones no contradicen las afirmaciones expresadas del dogma cristiano, sino en cuanto que contribuye positivamente a defenderlo contra los que las impugnan, a su ilustración y explicación, y a allanar los caminos de la fe, demostrando las verdades preliminares que disponen para aceptarla. Así, pues, entre todas las filosofías vigentes dentro del cristianismo, puede decirse que la de Santo Tomás, contrastada y acrisolada durante siete siglos, entendida y aplicada con el espíritu amplio, realista, abierto y progresivo del Doctor Angélico, es la que merece por excelencia el nombre de *filosofía cristiana*.

6.º Aspecto histórico de la cuestión. Hasta aquí nos hemos mantenido en un aspecto teórico y abstracto en la cuestión de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía. Pero podemos plantearla también en un aspecto concreto, el cual solamente puede ponerse de manifiesto siguiendo el desarrollo del pensamiento filosófico a partir del advenimiento del cristianismo.

Al comenzar el largo y complejísimo período que arranca del siglo I hasta nuestros días, nos hallamos ante un hecho de

[25] Este, y no otro, es el alcance que tienen las frases de los Sumos Pontífices dejando a los teólogos y filósofos cristianos libertad para seguir las orientaciones de sus distintas escuelas.

[26] Puede verse una amplia colección de textos en S. Ramírez, O. P., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salmanticae 1952); A. Bandera, *Pío XII y Santo Tomás:* Ciencia Tomista 78 (1951) p.483-543.

la máxima trascendencia histórica. Es la aparición del cristianismo en medio del Imperio romano, en un ambiente dominado desde varios siglos atrás por la filosofía. Después de tres siglos de resistencia, el cristianismo es reconocido oficialmente en 313. Sobrevive al hundimiento del Imperio y prosigue su expansión a lo largo de toda la Edad Media. Su ideología penetra todas las manifestaciones de la cultura: artes, ciencia, derecho, política. Desde su triunfo sobre el paganismo hasta el siglo XIII puede decirse que el pensamiento cristiano no vuelve a tener que enfrentarse seriamente con otras ideologías extrañas. Desde el siglo IV hasta la primera mitad del XIII, el cristianismo penetra, inspira y domina prácticamente todo el pensamiento occidental, hasta que la recuperación de la filosofía aristotélica y la irrupción de la filosofía musulmana en Occidente vuelven a plantear un agudo problema, de cuyo significado y consecuencias nos ocuparemos en su debido lugar.

El conflicto de las relaciones entre el pensamiento cristiano con la filosofía puramente racional, ya sin referencia concreta a la griega ni a la musulmana, irá en aumento hasta nuestros mismos días. A partir del siglo XIV se acentuará cada vez más la tendencia de la filosofía a la emancipación y a constituirse en una visión autónoma de la realidad, desligada de toda relación con el punto de vista sobrenatural propio del cristianismo. Este fenómeno, que podríamos denominar de tendencia naturalista y laicista, no sólo afecta a la filosofia, sino que coincide con un movimiento paralelo en otros aspectos, artísticos, jurídicos, políticos y sociales, que siguen un desarrollo semejante.

No es necesario detenernos en este momento a detallar el influjo del cristianismo en el desarrollo de la cultura europea. Por ahora nos basta con señalar el hecho de su presencia real y efectiva durante veinte siglos, actuando en la entraña misma del desenvolvimiento de la cultura occidental. Unas veces de manera positiva, en virtud de una aceptación intrínseca de sus enseñanzas dogmáticas y morales. Y otras extrínseca y negativamente, provocando movimientos de reacción, cuya única originalidad se reduce en muchos casos a adoptar una actitud de negación y hostilidad ante los principios representados por el cristianismo.

Este hecho de la presencia real y efectiva del cristianismo en la cultura occidental, actuando a lo largo de veinte siglos, es lo que debemos hacer resaltar cuando se habla de *filosofía cristiana*. No basta con cargar el acento sobre la noción pura de filosofía, concebida como un saber o una indagación de la realidad por medios estrictamente racionales. Ciertamente que

en este aspecto la filosofía no es más que una ciencia humana, y como tal no es ni cristiana, ni mahometana, ni budista. Sino que se trata de que, *históricamente*, por lo menos en muchas de sus ramas, ese tipo de saber estrictamente puro no se ha dado jamás, ni siquiera en nuestros días. Incluso las matemáticas, la física y la medicina han estado influidas durante largos siglos por conceptos astrológicos y mágicos, atribuyéndose los fenómenos físicos a causas extrañas al orden natural y asignándose propiedades místicas y mágicas a los números y a las figuras geométricas.

Planteado históricamente el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía, consiste en ver si el hecho de presencia del cristianismo en Europa y en el mundo durante veinte siglos ha tenido o no alguna influencia en el desarrollo de la cultura, y en concreto de la filosofía. Es decir, si el modo de pensar sobrenatural y trascendente del cristianismo y las enseñanzas del Evangelio y de los pensadores cristianos han dejado impresa una huella efectiva en la mentalidad occidental.

O dicho de otro modo: la cultura europea, ¿habría sido lo mismo que es, o habría sido distinta, en el caso de que el cristianismo no hubiera actuado positivamente en ella durante veinte siglos, o si, en lugar suyo, se hubiera desarrollado bajo la influencia del paganismo, del mahometismo o del budismo, o sin ninguna clase de religión positiva? Este es el modo concreto como debemos enfocar el problema, en lugar de enfrentar en un plano excesivamente abstracto el cristianismo, como una visión religiosa y trascendente de la realidad, basada en la fe y en la revelación divina, con la filosofía como una visión basada en la pura razón natural [27].

Tampoco conviene olvidar que en el desarrollo de la cultura europea, aun durante los siglos de mayor predominio del cristianismo, e incluso dentro de éste, permanece operante, de una manera positiva, la herencia greco-romana. Aunque perdida momentáneamente en su mayor parte, no obstante perduran muchos de sus restos, y otros se van recuperando de una manera lenta, pero gradual, en un proceso que abarca toda la Edad Media hasta el Renacimiento inclusive.

Esta pervivencia de los valores de la cultura clásica, incorporada en armónica convivencia con la nueva cultura inspirada por el cristianismo, significa que el triunfo de éste no fue una

[27] El mismo L. Brunschvicg, adverso a la noción de filosofía cristiana, reconoce: «Je ne me réconnaitrais pas moi-même dans ce que je pense et dans ce que je sens, s'il n'y avait eu tout le mouvement du christianisme» (Bulletin de la Soc. Française de Phil. 31 [1931] p.73).

negación ni menos una anulación de todo el pasado grecoromano, antes por el contrario, fueron hombres de Iglesia los que dedicaron sus mejores esfuerzos a salvarlo y transmitirlo como herencia sumamente valiosa a la posteridad. Primero los apologistas y después los Santos Padres y los concilios, utilizarán el legado gramatical, literario e ideológico de la antigüedad para la expresión y sintetización de sus propios conceptos cristianos. Y es precisamente dentro de la Iglesia católica, tanto oriental como occidental, donde se realiza el complicado proceso de conservación, recuperación y asimilación de los valores filosóficos, literarios y artísticos de la antigüedad.

Todo esto quiere decir que no es legítimo enfocar éste ni ningún otro problema histórico con criterios excesivamente abstractos y simplistas. La filosofía pura, libre de toda clase de adherencias y prejuicios, sean del orden que sean, se ha dado pocas veces, o quizá ninguna. Baste recordar el influjo del orfismo y de las religiones de misterios en los presocráticos, en Pitágoras, Empédocles, Platón, en los neopitagóricos y, sobre todo, en el neoplatonismo, para ver que el pensamiento de los antiguos griegos nunca se desarrolló con plena independencia de sus concepciones religiosas. Y después, pasando por alto la Edad Media, en que el influjo del cristianismo sobre el pensamiento es evidente, en la Edad Moderna no es difícil hallar numerosos elementos cristianos en filósofos como Descartes, Malebranche, Pascal, Kant, Hegel, Kierkegaard, Unamuno, e incluso en muchas formas del existencialismo. Ni siquiera el marxismo, ateo y materialista por definición, es explicable si no se tiene en cuenta el fondo de mesianismo judío que late en lo profundo del pensamiento de Carlos Marx.

Pues bien, planteado el problema en este aspecto histórico, es decir, fijándonos en el hecho de la presencia real del cristianismo en la cultura europea desde hace veinte siglos, podemos preguntar: ¿Ha cambiado en algo el pensamiento filosófico desde que interviene el hecho de la revelación cristiana? ¿Se sobreañade simplemente el cristianismo a la filosofía ya existente en Grecia y en Roma? ¿Ha afectado en algo al desarrollo de la filosofía la presencia del cristianismo, intercalado entre Grecia y nosotros?

Son preguntas que solamente la historia puede y debe contestar. Pero anticipando un poco el resultado del examen que vamos a realizar, podemos decir que hay ramas de la filosofía en las cuales la aportación del cristianismo en cuanto tal es poco sensible. Pero su influjo es indudable en otras, como la psicología, la moral, el derecho, la teología, etc. Basta compa-

rar la mezquindad de la teología que nos ofrece la filosofía griega en Platón y Aristóteles con la grandiosa construcción de la *Summa* de Santo Tomás, o la *Etica* de Aristóteles y de los estoicos, con los finísimos análisis de la moral elaborada por los teólogos cristianos, para ver que éstos han contribuido poderosamente al desarrollo de ramas muy importantes de la filosofía.

Por lo demás, y sin darle demasiada importancia a la observación, si se pone en litigio la existencia de una filosofía cristiana, no creemos que pueda dudarse del hecho de que el desarrollo de casi todo lo que hay de ciencias y de filosofía en Europa se ha debido durante largos siglos, en su mayor parte, a científicos y filósofos confesionalmente cristianos, católicos o protestantes. Y también que, como más adelante haremos notar más en concreto, la palabra *filosofía*, entendida como contrapuesta a las ciencias positivas y particulares y concebida como ciencia de las *ultimidades*, tal como ahora es corriente presentarla, en realidad no es otra cosa que una etiqueta bajo la cual se encubren formas de teologías más o menos camufladas [28].

[28] No queremos cerrar este apartado sin hacer una ligera observación sobre la tendenciosa frase de E. Bréhier que desencadenó el debate sobre la «filosofía cristiana». Según el conocido historiador, la contribución del cristianismo a la *filosofía* es tan escasa como a las *matemáticas* o a la *física*. ¿Qué base *histórica* hay para contraponer la *física* y las *matemáticas* a la *filosofía*? Para un profesional de la historia es cosa sabida que la *filosofía* se ha dividido, hasta hace un par de siglos escasos, en varias ramas, siendo precisamente las más clásicas la *física*, las *matemáticas* y la *teología*. Es la división que ha prevalecido hasta que por influjos kantianos y positivistas se adoptó la infundada contraposición entre *ciencia*, por un lado, y *filosofía*, por otro. Pues bien, descartadas las matemáticas y la física, ¿qué partes le quedan a la *filosofía*? Creemos que, al menos, Bréhier no habría excluido de ella la *teología* y la *ética*. Con lo cual tendríamos una simple sustitución del *todo* por la *parte*. Y así, en su contraposición estaría implícito este concepto: *ciencias* (física y matemáticas) y *filosofía* (teología).

Pues bien, aparte de su carencia de fundamento histórico, esta contraposición nos sugiere dos observaciones. Primera, que, si la filosofía ocupa ella sola el lugar destinado tradicionalmente a la teología, llámese ésta como se la quiera llamar, si hay alguna rama del saber en que la aportación del cristianismo y de los pensadores cristianos haya sido verdaderamente fecunda y positiva, es ciertamente la *teología*. No precisamente la teología cristiana, lo cual es indiscutible, sino la teología puramente racional. Nadie ha escrito más y mejor que los cristianos sobre los múltiples problemas que plantea a la razón la existencia y atributos de Dios y su relación con el mundo. Y lo mismo podemos decir de la *ética*, y, si se quiere, de otros ramas, más o menos impropiamente llamadas «ontología», «metafísica» o cosas equivalentes. Y segundo, que si el cristianismo, en cuanto tal, no tiene relación directa con la *física* y las *matemáticas* ni con otras muchas ramas del saber, no por eso es menos cierto que en los progresos que en ellas se han realizado les corresponde no pequeña parte a físicos, biólogos, arqueólogos, matemáti-

BIBLIOGRAFIA

BAUDOUX, B., O. S. F., *Quaestio de Philosophia christiana:* Antonianum (oct. 1936) p.487-552. (Con excelente bibliografía.)

BLONDEL, M. *Y a-t-i-il une philosophie chrétienne?:* Rev. de Mét. et Mor. (1931) p.599-606.

— *Le problème de la philosophie catholique:* La Nouvelle Journée (Bloud et Gay, París 1932).

BOGLIOLO, L., *El problema de la filosofía cristiana* (trad. F. Urmeneta, Barcelona 1960).

BRÉHIER, EM., *Y a-t-il une philosophie chrétienne?:* Rev. de Mét. et Mor. (1931) p.133-162.

BRUNI, G., *Esiste una filosofia cristiana?:* Riv. di Fil. neosc. (1933) p.233-337.

— *Ancora a proposito di filosofia cristiana:* Bolletino filosofico (1935) p.49-62.

CHENU, M. D., *Pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne:* Revue des sc. phil. et théol. (1932) p.231.

COLOMBO, C., *Intorno alla filosofia cristiana:* Acta II Congressus Thom. Intern. (1937) p.432-440.

CORTE, M. DE, *Sur la notion de philosophie chrétienne:* Rev. cath. des idées et des faits (1931), 27 marzo.

CORTS GRAU, J., *La filosofía cristiana y su coyuntura actual:* Cisneros 6 (1943) p.7-24.

DEGLI INNOCENTI, U., O. P., *Osservazioni sulla filosofia cristiana:* Angelicum 18 (1941) fasc.4 p.357-378.

DERISI, O. N., *Concepto de la filosofía cristiana* 2.ª ed. (Buenos Aires 1943).

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *De relationibus inter philosophiam et religionem:* Acta II Congressus Thomistici Intern. (1937) p.379-394.

GILSON, E., *Le problème de la philosophie chrétienne:* La Vie Intell. (1931) 12 sept. p.214-232.

IRIARTE, J., *La realidad de un pensamiento filosófico cristiano:* Razón y Fe 125 (1942) p.533-544.

cos, etc., que han sido confesionalmente cristianos. Huelga citar nombres que son sabidos de todos.

Sin dar a esta observación más alcance que el de una mera sugerencia, en la reducción del concepto primitivo de *filosofía* como saber amplísimo idéntico a *sophia*, y su desplazamiento progresivo hasta concretarse en un conjunto de temas de carácter trascendente, ¿no habrá influido, psicológicamente, el hecho de que muchos de sus cultivadores, desde el Renacimiento, han sido sacerdotes católicos o pastores protestantes, o han recibido una formación teológica en su juventud? No nos referimos a los escolásticos, los cuales hasta el siglo pasado conservaron el esquema aristotélico y la neta distinción entre filosofía y teología, sino a los precursores y representantes de la filosofía moderna. Sacerdotes fueron Marsilio Ficino, Cusa, Campanella, Jordano Bruno, Malebranche, Gassendi, Condillac, Dom Deschamps; obispos o pastores protestantes fueron en Inglaterra Berkeley, Clarke, Butler, Wichcote, Cudworth, Culverwel, Paley, Priestley, Price, Tomás Reid, Ferguson. Recibieron una primera formación teológica Robinet, Turgot, Fichte, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Heidegger. De hecho, la realidad absoluta y trascendente que busca la filosofía de los últimos cinco siglos, bajo los nombres y las expresiones más variadas, es equivalente en el fondo a la que en la filosofía aristotélica ocupaba exclusivamente el puesto reservado a la teología.

— *La controversia sobre la noción de filosofía cristiana:* Estudios Eclesiásticos 17 (1943) p.289-302; Pensamiento 1 (1943) p.7-29; 275-298; 2 (1946) p.153-177.
JOLIVET, R., *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (París 1932).
— *Le II Congrès Thomiste international:* Rev. Thomiste 42 (1937) p.104.
MANSER, G. M., *Gibt es eine christliche philosophie?:* Divus Thomas (Fribourg 1932).
MARITAIN, J., *De la notion de philosophie chrétienne:* Rev. néosc. de phil. (1932) p.153-186.
— *De la philosophie chrétienne* («Questions disputées») (París 1933).
MIRANDA, C., *Alrededor de la filosofía cristiana:* Ciencia Tomista 49 (1934) p.359-372.
NÉDONCELLE, M. *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (París, Fayard, 1956)
— *Esiste una filosofia cristiana?* (Alba, Edizione Pauline, 1956).
NOEL, L., *La notion de philosophie chrétienne:* Rev. néosc. de phil. (1934) II p.337-344.
OLGIATI, F., *Il problema della Filosofia cristiana e la metafisica:* La Metafisica classica (Milán 1954) p.129-148.
ROCHEDIEU, E., *Philosophie chrétienne et vérité théologique:* Le problème de la philosophie chrétienne (París 1949) p.15-35.
ROMEYER, B., *Autour de problème de la philosophie chrétienne:* Archives de Philos. (1934).
SERTILLANGES, A. D., *De la philosophie chrétienne:* La Vie Intell. (1933) p.9-70.
— Cf. *Le Christianisme et les philosophies* (París 1941).
SOLAGES, B. DE, *Le problème de la philosophie chrétienne:* La Vie Intell. (1933) p.215-228.
SOURIAU, M., *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?:* Rev. de Met. et Mor. (1932) p.353-385.
VALVERDE, C., *Nuevas actitudes en la filosofía cristiana:* RazFe 65 (1965) 355-366.
VRIES, J. DE, S. I., *Christliche Philosophie:* Scholastik 12 (1937) p.1-16.
ZARAGÜETA, J., *Escolástica y filosofía cristiana:* Rev. de Fil. (Madrid 1947) n.23 p.591ss.

PARTE I
EL CRISTIANISMO Y LA CULTURA CLASICA

CAPITULO I
El cristianismo y las artes liberales

El problema de la incorporación de la cultura clásica tiene dos aspectos. Uno fácil, que se refiere a las artes liberales, y otro más difícil, que es el que concierne a la filosofía.

Durante largos siglos, la Edad Media occidental solamente conoció la filosofía griega a través de escasas fuentes indirectas, de segunda o tercera mano. En cambio, se conservó bastante bien el programa de educación conocido con el nombre de *artes liberales (artes bonae, artes ingenuae, artes libero dignae)*. Estas denominaciones provienen del concepto romano de la instrucción. El trabajo manual correspondía a los esclavos. Solamente los libres eran considerados aptos para dedicarse a la labor intelectual. Es un concepto semejante al que implica la etimología de la palabra *escuela* (σχολή = ocio).

Las disciplinas que integran el cuadro de las artes liberales tienen un origen muy remoto y un sentido propedéutico muy semejante en los pueblos de la antigüedad. En la educación brahmánica figuraban diez ciencias preparatorias, ordenadas al estudio de los *Vedas*: gramática, fonética, métrica, lógica, astronomía, etc. En las escuelas sacerdotales egipcias se cultivaban las ciencias exactas—aritmética, geometría, astronomía y música—con el objeto de dirigir las particiones de terreno después de las inundaciones del Nilo.

En Grecia, la enseñanza primaria era pública y obligatoria. La educación tradicional consistía en las disciplinas encíclicas (ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκυκλία παιδεύματα, ἐγκυκλία μαθήματα): gimnasia rítmica, danzas y música, con ligeras nociones de gramática—leer, escribir, lectura de poetas—y aritmética. A los sofistas se debió la ampliación del programa educativo con el fin de lograr una formación más completa y enciclopédica, de carácter práctico. Cultivaron especialmente el arte de hablar, predominando la gramática, la retórica y la dialéctica. Para ingresar en las escuelas filosóficas atenienses—Academia, Liceo—era preciso haber cursado el primer grado de enseñanza

primaria y las disciplinas encíclicas, que adquieren así un sentido propedéutico, como preparación para otros estudios superiores. En el programa educativo de Platón (*Rep.* VII 530ss), después de un primer grado de educación primaria y disciplinas encíclicas, seguía otro de *matemáticas*, común para guerreros y filósofos, y, finalmente, otro para los últimos, que consistía en el cultivo de la *dialéctica*, con la doctrina de las ideas, que constituía la cumbre (θριγκός) del saber.

En Roma, las artes liberales *(disciplinae circulares)* conservan su sentido preparatorio o propedéutico. Pero la importancia que tenía la filosofía en las escuelas griegas queda relegada a segundo plano, siendo sustituida por la oratoria y el derecho, a los cuales se ordenaban las partes anteriores de la educación. Las artes liberales, junto con los escasos restos de filosofía griega que conocieron los romanos a través de los eclécticos y los estoicos, quedaron reducidas a la categoría de ciencias preparatorias o auxiliares, o de materiales de que los oradores podían servirse para componer sus discursos. En la educación romana predominó el carácter práctico sobre el especulativo, con un sentido semejante al que tuvo en los sofistas griegos, con vistas a la formación de oradores, retóricos, legistas o administradores de las provincias del imperio. La educación comprendía dos ciclos: *a) gramática*, en que se incluían la geometría, la astronomía, la música y la ética a propósito del análisis de los textos de poetas y prosistas, y *b) retórica*, con ejercicios de composición y declamación y un poco de dialéctica. Las ciencias naturales solamente tenían cabida en cuanto que podían ser necesarias para la comprensión y explicación de los textos literarios comentados.

Plutarco nos ha transmitido el programa de la educación que Catón daba a sus propios hijos *(Cato maior* XXss). Consistía en gramática, retórica, leyes, medicina, agricultura y gimnástica, que comprendía equitación, pugilato y el ejercicio de las armas, con objeto de formar hombres fuertes, habituados a las privaciones y fatigas de la guerra.

El influjo helénico sobre la educación romana se refleja en la codificación de las artes liberales hecha por Varrón (116-28 a. J. C.). En su *Disciplinarum libri IX* señalaba nueve: gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astrología, música, medicina y arquitectura.

Cicerón menciona la gramática, la geometría, la música, las ciencias físicas, la moral y la política, ordenándolas a la formación del orador *(doctus orator)*, que para él constituía el

supremo ideal de la sabiduría [1]. El mismo concepto perdura en las *Instituciones oratorias*, de Quintiliano (35-95 post Ch.) [2]. En su *puerilis institutio* predominan las disciplinas lingüísticas, ordenadas a la formación del orador, cuyo ideal expresa con la fórmula de Catón: *vir bonus, dicendi peritus*. En Vitrubio reaparece, hasta cierto punto, el concepto enciclopédico griego. La ciencia universal está integrada por el conjunto de las ciencias particulares, que vienen a ser a la manera de miembros de un mismo organismo, los cuales se complementan entre sí, siendo todos útiles y necesarios [3].

El canon septenario se consolida definitivamente en el *Satyricon*, o *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, obra mediocre, del retórico africano Marciano Capella (h.410-439), compilada con materiales de Varrón y Aquila Romano (l.5), Solino y Plinio (l.6), Arístides Quintiliano (l.9). Aunque poco original en el fondo, su forma literaria, imitada también de la *satura menippea* de Varrón, alternando verso y prosa, servirá de modelo a Boecio *(Consolación de la filosofía)*, a Fulgencio *(Mythologicon*, 480-550) y Alano de Lille *(Anticlaudianus)* [4].

En Filón de Alejandría hallamos también un concepto jerárquico del saber. El orden pedagógico deberá comenzar por las disciplinas encíclicas. Después debe pasarse al estudio de la filosofía. Y, finalmente, al de la Sagrada Escritura, en el cual consiste la sabiduría. «Así como las disciplinas encíclicas contribuyen a alcanzar la filosofía, así también la filosofía, a la adquisición de la sabiduría. La filosofía es el ejercicio de la sabiduría, y la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de sus causas. Luego, así como la música encíclica es sierva de la filosofía, así la filosofía es sierva de la sabiduría» [5].

[1] *De oratore* I 8,12; III 127; *De inventione rhetorica*. En SÉNECA *(Epist.* 88) aparece completo el septenario de artes liberales.

[2] *Inst.* I 10; VII 3.

[3] *De Architectura* I 1,12.

[4] Edición de DICK en la colección de Teubner (Leipzig 1925). La obra de Marciano Capella es una de las que ejercen influencia más profunda en la Edad Media. La utilizaron San Gregorio de Tours *(Hist. franc.* X 30), San Isidoro y San Beda. Fue comentada por Walafrido Estrabón, Dunchad el Irlandés, Henrico de Auxerre, Remigio de Auxerre y Juan Escoto Eriúgena. En el siglo x, Notker Labbeo la tradujo al alemán (J. DE GHELLINCK, *Littérature latine du Moyen Age* [París 1939] t.I p.137-138).

[5] γένοιτ'ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας (FILÓN, *De congressu eruditionis gratia;* COHN-WENDLAND, ed. min. *Philonis Alex. opera quae supersunt* [Berlín 1896-1915] t.3 p.77. 154; *Aleg.* I 33).

Este concepto filoniano de la subordinación de las distintas ramas del saber no es quizá ajeno a varios pasajes de la *Metafísica*, de Aristóteles, en que se describe a la filosofía (teología) como ciencia diviníssima (θειοτά-

También en el cristianismo las artes liberales conservarán un sentido propedéutico, orientadas a la explicación e ilustración de la Sagrada Escritura, que para los Santos Padres constituía la cumbre de la sabiduría, y que prácticamente venía a llenar el hueco que había dejado la pérdida de la filosofía. Después de la época patrística, y perdida u olvidada la filosofía griega, el desarrollo cultural de Occidente, hasta muy entrado el siglo XII, girará en torno al cultivo de las artes liberales, a las cuales quedaba reducido casi todo el saber heredado de la antigüedad.

A través de toda la Edad Media, el orden del saber, más o menos implícito, será el siguiente: 1.º, la instrucción primaria (leer, escribir, contar); 2.º, las artes liberales, en que van involucrados los pocos restos supervivientes de la filosofía; 3.º, el estudio de la Sagrada Escritura. Habrá que esperar varios siglos antes de ver aparecer en «Dionisio Areopagita» los primeros intentos de una sistematización orgánica, coordinando la filosofía con la Sagrada Escritura. Clemente de Alejandría y Orígenes adoptarán el esquema estoico procedente de Jenócrates (lógica, física, ética) [6]. Y sólo mucho más tarde, por influjo de Boecio y de los musulmanes, en el siglo XII comenzará a prevalecer el aristotélico (física, matemáticas, teología).

Clemente de Alejandría y Orígenes dan acogida tanto a las artes liberales como a la filosofía, aunque Orígenes se muestra más receloso que su maestro respecto de la segunda [7]. En Clemente aparece el siguiente esquema pedagógico: 1.º, la enseñanza de la escuela de párvulos (leer, escribir y contar); 2.º, las disciplinas encíclicas; 3.º, la filosofía (lógica, física, ética); 4.º, la fe (basada en la Sagrada Escritura); 5.º, la gnosis (basada en

την), principalísima (ἀρχικωτάτην), honorabilísima (τιμωτάτην), libre (ἐλευθέραν), que tiene por fin a sí misma (αὐτῆς ἕνεκεν), y a la cual todas las demás partes de la ciencia deben servir como criadas, sin contradecirla: ἣ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἣ ὥσπερ δούλας οὐδ'ἀντειπεῖν τας ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον... (*Met.* I 1,981b25 983a5-10; *Eth. Nic.* VI 7,1141b1-8).

No obstante, esta contraposición en Aristóteles se refiere a las distintas partes de la filosofía, una de las cuales es la teología, que es la suprema por razón de su objeto. Pero no tiene el sentido que adquirirá el problema en el judaísmo y en el cristianismo, en que la contraposición se establece en función de lo natural y lo sobrenatural, la fe y la razón, la revelación y la filosofía.

[6] ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἀρχηγὸς περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν, περὶ πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 16; DIOG. LAERT. VII 39).

[7] SAN GREGORIO TAUMATURGO, *Oración panegírica de Orígenes* c.7-15: PG 10,1073-1096.

revelaciones secretas del Señor a unos cuantos discípulos selectos, transmitidas por tradición).

Boecio, educado en Roma y Atenas, mantiene el mismo sentido preparatorio de las artes liberales, o *studia liberalia.* Distingue dos grupos, mencionando expresamente el *quadrivium* [8]. Casiodoro escribe en su retiro de Vivarium, hacia 543, sus *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*, cuya segunda parte está consagrada a las artes liberales [9]. Justifica el canon septenario con el texto bíblico *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem* (Prov 9,1). Da importancia especial a la retórica y la dialéctica, insistiendo en su utilidad para la explicación de la Sagrada Escritura.

San Jerónimo recibió una esmerada educación literaria en las escuelas de Roma, donde fue discípulo de Elio Donato y quizá de Mario Victorino. Pero, lejos de considerarla inútil o nociva, piensa que esos conocimientos, depurados de su aplicación a usos profanos, pueden ser útiles para ponerlos al servicio de la ciencia sagrada, la cual consiste esencialmente en el estudio de las Sagradas Escrituras. En este sentido hace su defensa en la epístola *Ad Magnum oratorem urbis Romae* [10].

Una actitud muy semejante adopta San Agustín, no sólo respecto de las artes liberales, sino extendiéndola también a la filosofía. Su primera formación fue esencialmente gramatical y literaria, ordenada a su profesión de retórico. Más tarde conoció la filosofía de Plotino. Después de su conversión, su profundo sentimiento de la absoluta suficiencia de la fe y de su superioridad sobre cualquier saber puramente humano no le impide reconocer el grado de verdad existente en las ciencias profanas y su utilidad para ponerlas al servicio de la ciencia cristiana. Para San Agustín, como para San Jerónimo y todos los demás Santos Padres, la ciencia consiste esencialmente en el estudio de la Sagrada Escritura, que es la fuente de toda verdad. Para este objeto, las artes más útiles son la gramática y la retórica, que desde San Agustín adquirirán papel preponderante como ciencias auxiliares. Así, pues, tanto las artes liberales como la filosofía tienen un gran valor, no sólo puramente propedéutico, como una disposición para llegar al cristianismo, sino también subsidiario e instrumental, para la explicación y defensa de la fe. Para justificar su actitud, San

[8] *Inst. Arithm.* I 1: PL 63,1081 («Hoc igitur illud *quadrivium* est, quo iis viandum sit...»)

[9] PL 70,1149-1219.

[10] PL 22,664-668.

Agustín repite los argumentos filonianos del robo de los hebreos y las alegorías de Sara y Agar [11].

La cuestión de la licitud del estudio y utilización de las artes liberales quedó zanjada por varios siglos con la actitud favorable de San Jerónimo y San Agustín.

El problema volverá a reaparecer en conformidad con el proceso gradual de recuperación de la cultura greco-latina, y siempre acompañado de reacciones muy semejantes, en que las opiniones se dividen en contra o a favor de la incorporación al cristianismo de los elementos que se van adquiriendo. Se mostrarán favorables San Leandro, San Isidoro, San Gregorio de Tours [12], San Beda y, más reservado, San Gregorio Magno. En el renacimiento carolingio, la incorporación de la gramática no suscitará dificultades. Así lo vemos en Alcuino, Rabano Mauro, Lupo de Ferrières. Pero no sucederá lo mismo al intentar aplicar a la ciencia sagrada los procedimientos de la dialéctica, en el siglo XI. Le prestará buena acogida San Anselmo, pero los excesos de los dialécticos, como Anselmo de Besata y Berengario, provocarán una fuerte reacción por parte de San Pedro Damiano y Menegoldo de Lautenbach. Cosa parecida sucederá en el siglo XII, en que, por una parte, serán favorables a la dialéctica Abelardo, Gilberto Porretano y Pedro Lombardo, mientras que suscitará enérgicas oposiciones por parte de Ruperto de Deutz († 1135), San Bernardo, Gualterio y Absalón de San Víctor. No obstante, la batalla será ganada por los primeros, hasta que en el siglo XIII se plantee el problema con mucha más amplitud a propósito de la incorporación de la filosofía aristotélica, a favor de la cual llevarán el peso principal de la controversia San Alberto Magno y Santo Tomás.

El programa de las artes liberales distribuidas en *sermocinales (trivium:* gramática, retórica, dialéctica) y *reales (quadrivium:* aritmética, geometría, astronomía y música) perdurará hasta el siglo XII. Es un esquema pobre e incompleto, del que estaban ausentes la ética y la teología, si bien la primera se exponía involucrada en la gramática, y la segunda quedaba

[11] En San Agustín abundan hermosas frases que pueden tomarse como norma de conducta de los cristianos para la utilización de las letras paganas. «Ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum». «Philosophi qui vocantur, si qua vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda» *(De doctr. christ.* II 40: PL 34,63). Toda verdad viene de Dios, y el cristiano debe darle acogida dondequiera que la encuentre: «Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui intelligat, ubicumque invenerit veritatem» (ibid., II 18,28: PL 34,49).

[12] *Hist. franc.* X 31.

fuera del programa, como ciencia superior, a la cual se ordenaban subsidiariamente todas las demás. En la portada de la catedral de Chartres (siglo XII) figuran las artes liberales, representadas en otras tantas doncellas. En el mismo siglo escribe Thierry de Chartres su *Eptateuchum*, en que quizá está inspirada la representación anterior [13]. Incluso pueden verse todavía las siete artes liberales en el fresco de la capilla de los Españoles, de Santa María la Novella, de Florencia (s.XV). Pero ya como un anacronismo carente de sentido.

Desde mediados del siglo XII, la ciencia rebasa la estrechez de los moldes del trivio y el quadrivio, y aparecen otros criterios más científicos para la clasificación de las ciencias. En la misma escuela de Chartres, Gilberto Porreta retorna a los esquemas procedentes de Boecio y Casiodoro, tratando de integrar en ellos el septenario de artes liberales. Cosa parecida hace Hugo de San Víctor, el cual distingue ya más de veinte disciplinas distintas. Finalmente se abandonarán esas divisiones artificiosas, y las artes liberales serán distribuidas en los lugares que les corresponden en la clasificación aristotélica de las ciencias.

BIBLIOGRAFIA

BASABE, E., S. I.: *La conservación de los clásicos* (Pontificia Universidad Eclesiástica, Salamanca 1952).
— *Injerto clásico en tronco bárbaro:* Helmántica (1952).
BARDY, G.: *Les écoles romaines au second siècle:* Rev. d'Hist. ecclés. 28 (1932) p.501-532.
BÖCK, M. VON: *Die sieben freien Künst im elften Johrhundert* (Donauwörth 1847).
BOISSIERT, G.: *La fin du paganisme* (París 1891).
COURCELLE, P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (París 1943).
GILSON, E.: *Humanisme médiéval et Renaissance:* Les idées et les lettres (París 1932) p.171-196.
LABRIOLLE, P. DE: *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París 1920) (3.ª ed. por G. BARDY, 2 vols., París 1947).
MARTIN, R., O. P.: *Arts liberaux:* Dict. d'Hist. et Géogr. Ecclés., t.1 col.827-843.
MARROU, H. I.: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1948).
NORDEN, E.: *Die Stellung der artes liberales im mittelalt. Bildungswesen* Antike Kunstprosa 2 (Leipzig 1898).

[13] La enumeración de artes liberales aparece en versos mnemotécnicos como los siguientes:

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.
Gram loquitur, *Dia* vera docet, *Ret* verba colorat,
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Ast* colit astra.

PAETOW, L. J.: *The arts course at medieval Universities with special reference to grammar and rhetoric:* Urbana (1910).
RAND, E. K.: *Founders of the Middle Ages* (c.1-2: «The Church and pagan culture») (Cambridge [Mass.] 1928).
ROGER, M.: *L'enseignement des lettres clasiques d'Ausone à Alcuin* (París 1905).

CAPITULO II

El cristianismo y la filosofía

El cristianismo tuvo que afrontar varios graves peligros: la oposición del judaísmo, las persecuciones del Imperio romano, los ataques de los filósofos paganos, la crisis interna de las primeras herejías. Los dos primeros caen fuera del campo de la historia de la filosofía. Pero es interesante fijarnos en la actitud del cristianismo ante los dos segundos y cómo consiguió superarlos.

Desde el momento en que Cristo inicia su predicación, su doctrina aparece como un mensaje nuevo, como una revelación divina sobrenatural que afectaba esencialmente a la noción de Dios y del hombre y a sus mutuas relaciones de orden religioso [1]. No se reducía, como pretenden los protestantes liberales, a un mero sentimiento de confianza del hombre para con Dios considerado como Padre, sino que era también una doctrina nueva que enriquecía y ampliaba la revelación del Antiguo Testamento con la noción trinitaria de Dios, la encarnación del Verbo, la redención del mundo por la muerte de Cristo, la fundación de una Iglesia depositaria de su doctrina y de los frutos de su sangre redentora. Aclaraba conceptos que permanecían más o menos oscuros en el Antiguo Testamento, como la espiritualidad e inmortalidad del alma, la fraternidad universal entre todos los hombres, el amor a los enemigos, el sentido espiritualista de la ley, etc. Frente al paganismo, vigorizaba el monoteísmo, afirmando la unidad de Dios, su absoluta trascendencia sobre el mundo, poniendo de relieve sus atributos de justicia y misericordia, su providencia, sus relaciones de paternidad universal para con todos los hombres. Aclaraba el origen del mundo, creado libremente por Dios de la nada. Revalorizaba la personalidad humana, elevando la idea de la perfección moral del hombre y el con-

[1] «Le puissant fleuve chrétien descend de l'âme même de Jésus. C'est une des plus grandes aberrations de la critique, dit énergiquement le professeur Puech, que d'avoir voulu imaginer un christianisme sans lui» (P. FARGUES, *Histoire de christianisme* [París 1929-1931] t.2 p.29).

cepto del deber y de la obligación. Subrayaba la inmortalidad del alma, su destino futuro y las sanciones en la otra vida y daba una solución nueva al problema del mal y del dolor.

Cristo no presentaba su enseñanza con el carácter de una nueva forma de filosofía que hubiera que aceptar solamente por su valor demostrativo racional. Ni tampoco como una religión más, que vendría a sumarse a las innumerables que poblaban el panteón romano, sino como una revelación divina, que debía ser aceptada por la fe, y como una religión única, verdadera, universal y obligatoria para todos los hombres. No obstante, el caudal ideológico que, explícita o implícitamente, aportaba el cristianismo significaba un enriquecimiento positivo del pensamiento humano, y no podía menos de influir en la filosofía desde el momento en que ambos entraran en contacto.

El cristianismo aparece en un momento de crisis o de agotamiento del pensamiento filosófico. Roma había logrado conquistar el mundo, pero no fue capaz de comprender, ni menos de asimilar, el ideal científico griego. Bien es verdad que ese vasto ideal estaba en plena decadencia en el momento en que Roma extendió su dominio sobre los países del helenismo [2].

El cristianismo es, ante todo, una religión basada en la fe en una revelación sobrenatural, contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición. Para un cristiano, lo primero es la fe, que proporciona un saber y una certeza sobrenatural acerca de realidades suprasensibles, que caen de suyo fuera del alcance de la pura razón filosófica. Pero el mensaje evangélico no resonaba en un mundo nuevo, sino en uno ya muy viejo y gastado, en cuyos aires se habían entrecruzado, desde hacía siete siglos, las enseñanzas de las escuelas filosóficas más dispares y en el cual perduraban restos de los grandes sistemas griegos. Aunque en un momento de crisis, todavía se conservaban en el ambiente helenístico-romano las escuelas con

[2] El ambiente filosófico en que aparece el cristianismo es el correspondiente al platonismo medio, procedente remotamente de Antíoco de Ascalón y más directamente de Gayo. Es la mentalidad asimilada por Filón, el cual influye en Numenio de Apamea y, a través de éste, en el neoplatonismo, así como en el hermetismo y el gnosticismo. En esa atmósfera difusa se mueven los primeros escritores cristianos. En San Justino se hallan elementos estoicos, quizá asimilados a través del platonismo medio. Clemente utiliza a Antíoco de Ascalón, Filón y Musonio Rufo. Tertuliano, al médico Sorano en su tratado *De anima*. San Cipriano conoce a Séneca y Epicteto. Parecidos influjos platónico-estoicos pueden señalarse en San Hipólito de Roma, en Hermógenes de Antioquía, en Orígenes, etc.

sus programas de educación. Por esto, la expansión del cristianismo, en cuanto rebasó las fronteras de Palestina, hacía inevitable su encuentro y confrontación con una filosofía que contaba ya varios siglos de existencia [3].

El mero hecho de la aparición del cristianismo como una doctrina nueva en un mundo en que ya existía sólidamente asentada la filosofía, planteaba un problema que apenas había existido para los griegos, cuya religión, carente de dogmas fijos, era lo suficientemente amplia para permitir el libre desarrollo de la filosofía, sin oponerle demasiados entorpecimientos.

Por otra parte, en el momento de la aparición del cristianismo, las religiones paganas estaban lo suficientemente desacreditadas entre sus mismos seguidores para poder resistir el choque, a no ser por su raigambre popular y por el poderoso auxilio oficial del imperio. El problema, en su aspecto ideológico, no se planteaba entre el cristianismo y la religión politeísta del paganismo, sino entre el cristianismo y la filosofía, implicando la distinción, la armonía y las mutuas relaciones entre los campos respectivos de la filosofía y la revelación, o entre la razón y la fe. No obstante, aunque el cristianismo se propagó con rapidez en un ambiente saturado de helenismo, sin embargo, tardó algún tiempo de entrar en contacto efectivo con la filosofía.

1. **San Pablo y la filosofía.** Con San Pablo el cristianismo rebasa definitivamente las fronteras de Palestina y se difunde por el mundo greco-romano. El problema de las relaciones de la nueva fe con la cultura helénica encuentra su primera manifestación en el Apóstol de los Gentiles, aunque en forma episódica y circunstancial.

San Pablo, nacido en Tarso y educado en la secta farisea a los pies de Gamaliel, pudo conocer en su patria la cultura helenística, de la que Tarso y su colonia Soles eran centros florecientes [4]. Los Hechos de los Apóstoles describen el en-

[3] «La source immédiate du dogme chrétien, c'est la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Mais cette prédication n'est pas tombée d'abord dans des cerveaux vides, ni ne s'est adressée à un monde neuf. En Palestine, où elle fut premièrement reçue, dans le monde gréco-romain qu'elle atteignit ensuite, des doctrines, des systèmes régnaient, des institutions et des usages existaient depuis plus ou moins longtemps, avec lesquels le nouvel enseignement se trouva de suite en contact» (TIXERONT, J., *Histoire des dogmes* 6.ª ed. [París 1909] t.1 p.18).

[4] De Tarso y de Soloi, fundada por Tarso en 315-305 antes de J. C., proceden los estoicos Crisipo de Soles (281/277 - 208/204), Zenón de Tarso (s.III-II), Antípatros de Tarso (h.136), Arquedemos de Tarso (s.II)

cuentro de San Pablo en el ágora de Atenas con algunos filósofos estoicos y epicúreos, con quienes conversó el Apóstol; los cuales, movidos por la curiosidad, le condujeron al Areópago, pidiéndole que les explicara su «nueva doctrina»[5].

San Pablo es el primero que define claramente la actitud que corresponde a un cristiano iluminado por la fe ante la ciencia humana procedente de la pura razón natural. En forma insuperable por su grafismo y precisión, expresa el Apóstol la situación del cristianismo en los primeros momentos de su expansión por el mundo greco-romano. Cualquier descripción resultaría pálida ante el realismo con que la presenta en su primera epístola a los Corintios[6].

San Pablo nos hace ver a la nueva fe tratando de afirmarse entre dos culturas varias veces seculares: judaísmo y helenismo. Los judíos, poseedores de la revelación divina, pero aferrados al literalismo de la ley escrita, acostumbrados a una fe que se imponía, no en virtud de argumentos de tipo racional, sino por la autoridad de Dios, corroborada por los milagros. Por otra parte, los griegos, viejos maestros en el arte de la dialéctica, habituados a hacer pasar por el tamiz de su crítica las doctrinas filosóficas más dispares.

Entre unos y otros sitúa San Pablo su predicación. Ambos le exigen pruebas. Los judíos, milagros; los griegos, razones. San Pablo simplemente predica a unos y a otros la salvación por medio de Cristo crucificado; lo cual resulta, para los judíos, un escándalo, y para los griegos, una insensatez. Pero San Pablo no retrocede. Frente al escándalo de los judíos, presenta la humildad de Cristo crucificado. Y frente al racionalismo de los griegos, la afirmación de la misión redentora de Cristo, *en el cual están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia*[7].

San Pablo no predica una filosofía más, sino una doctrina nueva, completa y definitiva de salvación por medio de Cristo crucificado. Vivamente penetrado de la plenitud del misterio de Cristo, de su absoluta suficiencia salvadora, de la sublimidad divina de la revelación, considera a su lado vanas y falaces las especulaciones de la filosofía. Ante la luz plena de Cristo, palidece toda doctrina puramente humana, que no es más que necedad delante de Dios[8].

y el poeta meteorólogo Aratos de Soloi (s.III-II), autor de los *Fenómenos*, citado por San Pablo en su discurso ante el Areópago (Act 17,28).

[5] Act 17,18-34. [6] 1 Cor 1,17-25.

[7] Col 2,3; 1 Cor 2,1-5.

[8] ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν (1 Cor 3, 18-19; 2,1-16; 3,18-21; 1 Tim 6,3-4; 2 Tim 2,14-16).

La única vez que aparece en el Nuevo Testamento la palabra *filosofía* es empleada por San Pablo, y precisamente en sentido desfavorable: *Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en elementos del mundo, y no en Cristo* [9]. Para San Pablo, la única sabiduría verdadera es la que proporciona la fe. En este sentido contrapone en numerosos pasajes la sabiduría *según Cristo* a la de este mundo, que es locura delante de Dios.

De esta manera, el cristianismo y la filosofía aparecen colocados en dos planos distintos, cuya diferencia esencial estriba en que el primero es una religión, una doctrina de salvación respaldada por la autoridad de Dios, aceptada y vivida por el cristianismo con espíritu de fe; y la segunda, un producto de la razón, con todas las imperfecciones y deficiencias inherentes a la debilidad de la naturaleza humana. En este sentido concreto deben entenderse las frases en que el Apóstol parece condenar al menosprecio la ciencia puramente natural.

¿Qué relaciones cabían, en este supuesto, entre el cristianismo y la filosofía? Tomadas al pie de la letra, las expresiones terminantes de San Pablo parecen más bien una declaración de guerra, en que, a primera vista, quedaba rota hasta la posibilidad de una conciliación. El cristianismo y la filosofía se colocaban frente a frente, significando el primero no sólo la superación, sino la negación absoluta de la segunda. De hecho, estas vivas expresiones del Apóstol, entendidas en sentido excesivamente literal, determinarán la actitud hostil a la filosofía que adoptarán algunos escritores cristianos.

Sin embargo, no debe extremarse la contraposición. El mismo San Pablo, con palabras expresas y, lo que vale más, con su conducta y con su ejemplo, abre el camino a otra solución más favorable a las relaciones de buena armonía entre la filosofía y el cristianismo. En su discurso en el Areópago alude a la estatua dedicada al dios desconocido para decir a sus oyentes: «*quem ergo ignorantes colitis, hunc ego annuntio vobis*» [10]. En aquellas palabras iba implícito el reconocimiento de la razón humana para descubrir el verdadero Dios. Además, como más tarde alegarán en defensa propia Clemente de Alejandría y San Jerónimo, San Pablo se acomoda a la mentalidad de su auditorio, hablando su propio lenguaje y citando poetas del paganismo: Aratos, Epiménides y Menandro.

En la Epístola a los Romanos (1,18-21) reconoce explíci-

[9] Col 2,8.
[10] Act 17,23.

tamente la capacidad de la razón humana para llegar a conocer la existencia y la providencia de Dios a través de la contemplación del espectáculo de la creación. Y en la misma epístola (2,14-15) afirma que los gentiles son responsables si no guardan la ley moral natural impresa por Dios en sus corazones. Lo cual equivale a reconocer la validez de las especulaciones de los filósofos y la legitimidad de los procedimientos puramente racionales, aun cuando su limitación sea muy grande comparada con el alcance del conocimiento suministrado por la fe.

No desprecia, pues, el Apóstol ni rebaja el alcance de las fuerzas de la razón humana, antes bien la considera útil para los gentiles que carecen de la fe. Si bien concede escaso valor a las lucubraciones filosóficas para los cristianos, a quienes ha sido dada a conocer la plenitud de la revelación, manifestada por Cristo.

En este sentido concreto y restringido hay que interpretar las expresiones mencionadas, las cuales resultarían demasiado duras y hasta exageradas aisladas del significado en que las emplea el Apóstol. De esta manera, aunque sea excesivo calificar a San Pablo como el «fundador de la filosofía cristiana» (PICAVET), sin embargo, su actitud no cerraba la puerta para que se apoyaran en su ejemplo y en su autoridad los escritores a quienes veremos defender la legitimidad de la utilización del saber profano como auxiliar de la doctrina sagrada.

2. **Los Padres apostólicos.** Después de la ascensión del Señor, los apóstoles se dedicaron a la tarea urgente de difundir el mensaje evangélico, de organizar las primeras comunidades cristianas y a desarrollar la nueva vida, basada en las enseñanzas de la revelación. En los primeros años, el cristianismo se difundió principalmente entre elementos procedentes del judaísmo y entre gentes humildes, de escasa cultura, para quienes no constituía dificultad abrazar la nueva fe con sencillez de corazón, sin sentir necesidad de someterla a análisis racionales, y menos aún de contrastarla con doctrinas de filósofos extraños que ni siquiera conocían.

El mismo espíritu y la misma actitud perduran en la época de los Padres apostólicos, primer anillo de la tradición cristiana, que empalma directamente con la enseñanza de los apóstoles. Se limitan a exponer con sencillez el Evangelio, el cual constituye para todos ellos la plenitud de la verdad sobre los problemas fundamentales de la vida humana. Por otra parte, las primeras persecuciones no fueron demasiado duraderas, y permitieron a las nacientes comunidades cris-

tianas desarrollarse y vivir intensamente hacia dentro su propia fe[11].

3. **Los primeros apologistas.** A pesar de su profunda significación, el episodio de San Pablo en el Areópago de Atenas no pasó de ser un acontecimiento circunstancial. Durante más de un siglo, el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía no aparece ni siquiera mencionado por ningún escritor cristiano. Pero el panorama comienza a cambiar a mediados del siglo II. Las comunidades cristianas han crecido en número y calidad. Su espíritu se ha templado en la resistencia frente a la oposición de los poderes civiles. Pero los cristianos ya no se contentan con oponerle solamente el heroísmo de sus mártires, sino que rompen el silencio, iniciando la defensa por medio de sus apologistas.

A la vez, el peligro del gnosticismo obliga a los escritores cristianos, como San Ireneo, San Hipólito, Tertuliano, a descender a un terreno común para refutarlo, echando mano de expresiones y conceptos filosóficos. La aparición de las herejías hará sentir también la necesidad de una formulación precisa de los dogmas cristianos, en la cual se utilizarán nociones filosóficas de esencia, sustancia, persona, relaciones, etc.

La expansión del cristianismo, que, a pesar de las persecuciones, se difunde rápidamente, no sólo entre las clases humildes, sino también entre elementos aristocráticos y cultos, comienza a inquietar a los hombres de letras del paganismo, revelándoles un poderoso rival cuya importancia ya no se podía desconocer, y al que no bastaba combatir con el desprecio. Hasta entonces, los escritores paganos —Tácito, Juvenal, Suetonio, Plinio— habían dedicado escaso interés a una doctrina que ignoraban por completo, o, si la conocían, era de manera muy superficial, desfigurada por calumnias populares. Por esto,

[11] La denominación de «Padres apostólicos» *(Patres aevi apostolici)* se debe a Juan Bautista Cotelier († 1686), el cual en 1672 designó con ese nombre cinco escritos: la epístola de San Bernabé, San Clemente Romano, Hermas, San Ignacio de Antioquía y San Policarpo de Esmirna. A estos se han añadido posteriormente otros correspondientes a esa misma edad «apostólica», los cuales forman el conjunto siguiente: 1.º, el *símbolo de los apóstoles;* 2.º, la *Didaché,* manual de instrucción religiosa para los catecúmenos, compuesto entre 70-90, descubierto por Filoteo Bryennios en 1873 y publicado en 1883; 3.º, la *Epístola a los Corintios,* de San Clemente Romano (papa de 92-101), compuesta hacia el año 95; 4.º, *siete cartas* de San Ignacio de Antioquía († 107); 5.º, *Carta a los Filipenses,* de San Policarpo de Esmirna (h.70-146-156); 6.º, escritos de Papías, obispo de Hierápolis († h.120-160); 7.º, *Epístola de San Bernabé* (seudoepigráfica); 8.º, segunda carta de San Clemente; 9.º, dos cartas a las vírgenes; 10, el *Pastor de Hermas* (h.140-155); 11, *Carta a Diognetes.*

ni siquiera mencionan el cristianismo, o lo hacen desdeñosamente, calificándolo, como Plinio, de «detestable superstición».

En tiempo de Marco Aurelio (161-180) se abre una ofensiva contra el cristianismo por parte de algunos retóricos y filosóficos—Cornelio Frontón de Cirta, Crescente, Alejandro de Abonóticos, Luciano de Samosata, Celso—, aunque, a excepción del último, ninguno de ellos revela un conocimiento exacto de las doctrinas que combaten [12].

Por fortuna, en este tiempo el cristianismo contaba ya con adeptos cultos, capaces de medir sus armas con los filósofos paganos en su mismo terreno, utilizando argumentos de orden puramente racional. Pero es precisamente ahora cuando aparece el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía. Mas no planteado por los filósofos desde fuera, en forma de ataque y con carácter agresivo, sino dentro del mismo campo cristiano, entre los convertidos, que, antes de abrazar su nueva fe, habían estudiado las filosofías existentes en su tiempo y saboreado las bellezas de la literatura pagana. Aquellos cristianos, que se habían educado en las escuelas filosóficas y literarias del paganismo, no podían echar en olvido las doctrinas que habían conocido antes de su conversión, y les era fácil compararlas con su nueva fe y apreciar sus coincidencias y sus discrepancias. Era también natural que, al reflexionar sobre su fe, emplearan los conceptos adquiridos en su antigua formación filosófica [13].

[12] Véase RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos del siglo II* (Madrid, BAC, 1954) p.22-88.

[13] «Les préocupations religieuses occupaient alors une large place dans la spéculation philosophique grecque elle-même. Se convertir au Christianisme était souvent passer d'une philosophie animée d'un esprit religieux à une religion capable de vues philosophiques» (E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* p.16-17).

«On ne passa pas de l'univers grec à l'univers chrétien par voie d'évolution continue; il semble plutòt que l'univers grec se soit subitement effondré, dans l'esprit d'hommes tels que Justin et Tatien, pour faire place au nouvel univers chrétien. Ce qui fait tout l'intérét de ces premières tentatives philosophiques, est que leurs auteurs semblent en quête, non de vérités à decouvrir, mais plutôt de formules pour exprimer celles qu'ils ont déjà découvertes. Or, la seule technique philosophique dont ils disposent est celle de ces mêmes Grecs dont ils leur faut à la fois réformer la philosophie et réfuter la religion. Les apologistes du II siècle ont donc entrepris la tache immense, et dont l'ampleur réelle ne devait paraître qu'au cours des siècles suivants, d'exprimer l'univers mental des Chrétiens dans una langue expressement connue pour exprimer l'univers mental des Grecs. Rien d'étonnant qu'ils trébuchent presque à chaque pas dans cette première exploration d'une vérité qu'ils embrassent globalement plutôt qu'ils ne la pénètrent en sa profondeur. C'est que leur vérité devance ce qu'ils en savent, et ce que l'homme en peut savoir. Onze siècles d'efforts et la collabora-

Si analizamos un poco las distintas actitudes ante la filosofía que adoptan los primeros escritores cristianos, comprobaremos que su posición, favorable o adversa, procede de causas de orden temperamental más que de motivos propiamente doctrinales o especulativos. Tanto los unos como los otros coinciden en afirmar la absoluta suficiencia del cristianismo y su superioridad sobre la filosofía. La plenitud de la verdad solamente se halla en Cristo y en el Evangelio. Por ejemplo, San Justino cierra de esta manera el relato de sus peripecias intelectuales: «Reflexionando conmigo mismo sus razones, hallé que esta sola es la filosofía segura y provechosa. Así, pues, y por esto soy yo filósofo» [14]. Lógicamente, parece más bien que debía concluir: «He aquí por qué soy *cristiano*». Pero San Justino considera su conversión al cristianismo como equivalente a haber hallado una forma de filosofía superior a cuantas hasta entonces había conocido. Taciano abraza también el cristianismo por haber hallado en los libros proféticos una explicación del mundo y de las cosas —es decir, una filosofía— superior a la que le suministraban los libros paganos. Pero, a diferencia de San Justino, se complace en contraponer desdeñosamente «nuestra filosofía bárbara» a la filosofía culta de los griegos [15].

Asimismo, todos, favorables o adversos, coinciden en hacer resaltar las contradicciones entre las doctrinas de los distintos filósofos, lo cual era bien patente en el estado de postración por que entonces atravesaba la filosofía, ante cuya insuficiencia y vacilaciones contrastaba la firmeza y seguridad que a ellos les proporcionaba su fe cristiana, en la cual hallaban solución a los mismos problemas religiosos y morales que les habían preocupado en sus indagaciones filosóficas. De esta manera, el cristianismo se les presentaba como una «filosofía» muy superior a todas cuantas habían conocido hasta entonces, y de aquí sacaban como consecuencia apologética la necesidad moral del hecho de la revelación [16].

tion de nombreux génies ne seront pas de trop pour le formuler» (ibid., p.32-33).

14 *Diálogo con Trifón* 8,1-2 (ed. Ruiz Bueno, p.314-315). En algunos pasajes califica al cristianismo de *filosofía divina* (φιλοσοφία θεία). Cf. II *Apol.* 12,5.

15 *Oratio ad graecos* 29 31 35 42 (ed. Ruiz Bueno, p.612 614 621 628). «Tales son las cosas, ¡oh helenos!, que para vosotros he compuesto yo, Taciano, que profeso la filosofía bárbara, nacido en tierra de asirios, formado primeramente en vuestra cultura y luego en las doctrinas que ahora anuncio como predicador» (*Or.* 42).

16 San Justino, I *Apol.* 20,1-5; Taciano, *Or. ad graecos* 26,2; Tertuliano, *Apolog.* 46: CC p.160-162.

A estos filósofos convertidos, y simplemente a los cristianos que por falta de escuelas propias se veían obligados a frecuentar las paganas, se les planteaba el problema de las relaciones entre la fe cristiana y la filosofía. Pero no en abstracto, entre la fe y la razón, a la manera del siglo XIX, sino en concreto, comparando la filosofía griega con la doctrina del Evangelio. Al abrazar el cristianismo, no por eso se creían obligados a olvidar las verdades parciales que habían encontrado en la filosofía, sobre todo en casos, como en San Justino, San Panteno o Clemente de Alejandría, cuya conversión venía a ser el acto final de un proceso de búsqueda sincera de la verdad.

Podríamos formular su estado de ánimo en estas preguntas, que ciertamente no se propusieron expresamente ni a la vez: ¿Deberían renunciar, al convertirse, a las bellezas de la literatura pagana y a todas las doctrinas filosóficas que habían aprendido en las escuelas, sustituyéndolas en bloque por su nueva fe? ¿No sería lícito conservar las bellezas literarias y los métodos filosóficos para ponerlos al servicio de la fe cristiana? ¿No sería posible una conciliación entre las verdades parciales de las filosofías y la verdad total del cristianismo integrándolas en un conjunto armónico, sin necesidad de anular por completo sus anteriores conocimientos filosóficos? ¿De dónde provenían las coincidencias que observaban entre la filosofía y las enseñanzas del cristianismo?

Alguien ha afirmado demasiado rotundamente que los primeros apologistas tienen más de filósofos que de apologistas. Pero hay que tener en cuenta la diferencia entre la simple catequesis y el estilo apologético y pensar en los destinatarios a quienes dirigen sus escritos, para ver que sus modos de expresión debían acomodarse a la mentalidad de aquellos a quienes iban dirigidos y al fin que trataban de conseguir. Por lo demás, es cierto que no sólo San Justino y Atenágoras, sino hasta los más adversos a la filosofía, como Taciano y Hermías, se complacen en presentarse como filósofos [17]. Y en todos ellos la contraposición entre la filosofía pagana y el cristianismo

[17] Atenágoras se presenta a sí mismo en el encabezamiento de su apología como «ateniense y filósofo cristiano». Contrapone la razón *física* a la razón *teológica* (τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ θεολογικοῦ λόγου), (*Supplicatio* 13 [ed. RUIZ BUENO, p.664]). Este mismo sentido tiene la contraposición que hace Clemente de Alejandría entre la filosofía griega y la filosofía *según Cristo* (κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία) (*Strom.* VI 8; PG 8,773). No se trata de dos modos de filosofar diferentes en perfección dentro de un mismo plano, sino en planos completamente distintos; el primero, conforme a la pura razón natural, y el segundo, conforme a los principios procedentes de la

tiene siempre un sentido favorable al segundo, como un saber inspirado en los principios de la revelación, y, por lo tanto, superior al de los filósofos. La filosofía —amor de la sabiduría— debe llevar a la verdad, y la verdad plena no se encuentra en la filosofía griega, sino en el cristianismo.

A. Harnack trató de presentar la teología cristiana como un producto de la helenización del cristianismo. Ciertamente que éste se difundió en un ambiente profundamente penetrado de helenismo. Por lo tanto, era inevitable que los primeros escritores cristianos llevaran marcado el sello de sus circunstancias locales, temporales y culturales, ya que el ambiente en que vivieron no fue para ellos una cosa extraña y postiza. Muchos de ellos, tanto griegos como latinos, recibieron una formación helenística antes de su conversión. Por esto les resultaba natural, y en cierto modo inevitable, pensar su nueva fe y expresarla valiéndose de los conceptos asimilados en su primera educación en las escuelas paganas. Sin embargo, el primer encuentro del cristianismo con la filosofía, dadas las circunstancias de cada uno de ambos factores en aquel momento, se verificó conforme a la ley biológica de la asimilación. La vitalidad del cristianismo naciente era en aquel momento muy superior a la de la filosofía griega, de la cual sólo subsistían restos dispersos de los grandes sistemas, que ninguno comprendía en su verdadero alcance y valor. Por esto, lejos de haberse realizado la helenización del cristianismo, lo que tuvo lugar fue la cristianización del helenismo. Los escritores cristianos tomaron muchos elementos de la filosofía griega, pero incorporándolos a su propia sustancia [18]. Muchas nociones filosóficas, así como su nomenclatura y su rigor dialéctico, servirán a los cristianos para expresar sus dogmas y defenderlos contra los herejes y los filósofos paganos. La precisión

revelación divina. Cf. *Strom.* I 9: PG 8,742; I 20: 816; II 1: 929; II 2: 933; V 5: PG 9,46.

Así debemos entender también la frase ya citada de San Agustín: «Obsecro te non sit honestior *philosophia gentium* quam *nostra christiana*» (*Contra Iulianum pelag.* IV 14,72: PL 44,774), sentido que corrobora la continuación del texto: «Erubescamus interim variis disputationibus impiorum, qui didicimus in *vera verae pietatis sanctaque philosophia*, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum» (Gál 5,17). Lo mismo aparece en este pasaje, en que presenta a los profetas como filósofos: «Ipsi eis erant *philosophi*, hoc est, *amatores sapientiae*, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis» (*De civ. Dei* 18,42,3; *De ordine* I 11 y 31).

[18] «Tout cela s'exprime en formules grecques. Mais en ces formules passe maintenant un esprit nouveau, tout chrétien» (P. TH. CAMELOT, O. P., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* [París 1945] p.143).

de las fórmulas dogmáticas en los concilios y más tarde la recia contextura de la teología cristiana deben no poco al fino instrumental filosófico griego, utilizado en función subsidiaria e incorporado a la expresión de verdades propias del cristianismo. Más fuerte será el contraste en el siglo III, al reaparecer con nuevo vigor la filosofía griega en el neoplatonismo, el cual representa un postrer esfuerzo del pensamiento pagano para sobrevivir frente a la nueva fe que se difundía victoriosamente. No pocos escritores cristianos sufren su impacto en sus diversas formas e incorporan numerosos elementos. Pero tanto Boecio como San Agustín y el Seudo-Dionisio, por ejemplo, logran superarlo y asimilarlo en conformidad con los principios de su fe cristiana, la cual en todos ellos prevalece sobre la pura filosofía.

Por lo demás, el problema no era nuevo, pues se había planteado ya entre los judíos alejandrinos. De Aristóbulo y Filón proviene la «teoría» del «robo de los filósofos», inventada con el propósito de «explicar» las semejanzas y coincidencias parciales entre la Biblia y la filosofía y a la vez hacer resaltar la superioridad y anterioridad de la primera sobre la segunda. Esas coincidencias provendrían de que los filósofos griegos, especialmente Pitágoras y Platón, habrían conocido en sus viajes los libros de Moisés y los profetas, y se habrían apropiado sus doctrinas. Filón añade, por su parte, el empleo de la alegoría, que le permite estirar el sentido literal de la Biblia con interpretaciones más o menos forzadas, hasta hacerla coincidir con las enseñanzas de los filósofos. Su propósito es situar la filosofía en un plano de inferioridad respecto de la Sagrada Escritura, pero al mismo tiempo justificar su utilización en beneficio de la ciencia sagrada. Caso típico es la interpretación del episodio de las dos mujeres de Abrahán—Sara, la señora, y Agar, la sierva—, en las cuales personifica las relaciones entre la Biblia y la filosofía, y que cuajará en la famosa expresión de la filosofía *ancilla Theologiae*. Con esa interpretación, Filón, creyente sincero, pero al mismo tiempo admirador de la filosofía, podía quedar tranquilo, conservando su fe y utilizando la filosofía, sin escrúpulo de conciencia, como ciencia subsidiaria para la explicación de las Sagradas Escrituras [19].

4. **Actitud benévola hacia la filosofía.** Aunque inferiores en número a los adversos a la filosofía, cronológicamente, sin embargo, son anteriores los escritores cristianos

[19] *Aleg.* I 33; *De congr. er. gratia* 154; *Contra Apión* I; JOSEFO, *Antiq. iud.* c.19; EUSEBIO, *Praep. Evang.* XIII 12: PG 21,1097-1098.

que adoptan ante ella una actitud favorable. Su noción de filosofía es bastante imprecisa. No obstante, distinguen claramente entre el conocimiento que procede solamente a la luz de la razón (filosofía) y el que se fundamenta sobre la fe y la revelación (cristianismo). Todos ellos conceden la supremacía al segundo y creen en su absoluta suficiencia, considerando sus enseñanzas religiosas y morales como inmensamente superiores a las de la filosofía pagana. Pero aunque al abrazar el cristianismo veían en su doctrina la plenitud de la verdad, no por eso se creían obligados a renunciar a las verdades parciales que antes de su conversión habían aprendido en las escuelas del paganismo [20].

Por una parte, tratan de justificar su aprovechamiento y su utilidad para la ilustración de su fe cristiana; por otra, sienten la necesidad de explicar las coincidencias entre el cristianismo y la filosofía, salvando la anterioridad del primero, haciendo resaltar la dependencia de los filósofos respecto de los libros revelados.

Ciertamente que las explicaciones que alegan para legitimar su actitud no suelen ser demasiado sólidas ni convincentes. En vez de acudir a argumentos de orden histórico o racional, echan mano del cómodo procedimiento de los judíos

[20] San Justino, II *Apol.* 13,1-6 (ed. Ruiz Bueno, p.276-277). —Carecen de interés para nuestro objeto otros apologistas del siglo II, que solamente mencionamos para completar el cuadro de escritores cristianos. Tales son Cuadrato, ateniense, que entre 124-155 dirigió una apología al emperador Adriano (Eusebio, *Hist. eccl.* IV 3).—Aristón de Pella, que hacia 140 escribió una apología contra los judíos titulada *Disputa de Jasón y de Papisco acerca de Jesucristo* (perdida).—Marciano Arístides, ateniense, que dirigió una apología a Adriano (117-118) o Antonino Pío (138-161). Se conserva en traducción siríaca, y en ella aparece interpolada la leyenda de Barlaam y Josafat, falsamente atribuida a San Juan Damasceno, y que está calcada sobre una leyenda budista. Para demostrar la verdad de la religión cristiana, Arístides compara cuatro clases de hombres: los bárbaros (que proceden de Cronos), los griegos, caldeos y egipcios (que provienen de Heleno), los judíos (de Abrahán) y los cristianos (de Cristo). Todos menos los cristianos han alterado la verdadera noción de un Dios único, eterno, perfecto, impasible, incorruptible; «no hecho, no engendrado, sin principio, sin fin, inmortal», y todos han pervertido su culto. Los bárbaros adoran a los elementos y a los guerreros ilustres; los griegos dan culto a divinidades corrompidas; los judíos algunas veces han honrado a los ángeles por encima de Dios. Solamente los cristianos conservan pura su noción, le tributan un culto conveniente y observan una vida moral superior a todos los demás. Por consiguiente, no se les debe perseguir.—Rodhón (antes de 172), discípulo de Taciano, escribió contra Marción y Apeles (Eusebio, *Hist. eccl.* V 13).—Hegesipo (h.154-180) impugnó el gnosticismo.—Milcíades (h.150-180) escribió contra los valentinianos.—Apolinar de Hierápolis (h.172)

alejandrinos de interpretar alegóricamente la Sagrada Escritura. Por esto el interés de las razones aducidas, más que en su escaso valor intrínseco, consiste en el hecho mismo de preocuparse en buscarlas y en su intento de justificar una actitud acogedora para la filosofía, a la que no creen necesario repudiar por completo, sino que consideran posible armonizar con el cristianismo.

SAN JUSTINO es el primero en quien aparece planteado el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía. Su valor como filósofo no llega a la mediocridad. Pero su actitud noble y abierta en favor de la armonía entre la verdad total del cristianismo y las verdades fragmentarias que se hallan en los filósofos dan a su carácter una nota simpática, como iniciador de una línea de pensamiento que culminará, muchos siglos más tarde, en Santo Tomás de Aquino [21].

En su *Diálogo con Trifón* narra sus vicisitudes intelectuales hasta llegar al cristianismo [22]. Después de buscar la verdad, sincera, pero inútilmente, en filósofos estoicos, peripatéticos, pitagóricos y platónicos, llegó finalmente a encontrarla en el cristianismo. Este proceso implica la insuficiencia de la filosofía puramente racional y la superioridad del conocimiento procedente de la revelación, la cual queda así situada en un nivel más alto que el de la razón. Pero San Justino reconoce que, aunque los filósofos habían incurrido en muchos errores, sin embargo también habían llegado a alcanzar muchas verdades sobre Dios, la inmortalidad del alma y la vida futura en forma semejante a como las enseña el cristianismo. Por lo tanto, no hay motivo para rechazarlas [23].

Esto no le impide considerar el cristianismo como total-

[21] SAN JUSTINO (h.100-110 - 163). Natural de Flavia Neápolis (Siquén, hoy Naplusa, en Samaria). Después de su conversión abrió escuela en Roma, donde murió mártir en 163. Se conservan dos *Apologías*, compuestas entre 150-160, y un *Diálogo con Trifón* (antes de 161).

Ediciones: MIGNE: PG 6; OTTO, *Corpus apolog. christ.* vol.1-2; L. PAUTIGNY, *Apologies* (París 1907); G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Triphon* (París 1909) (ambas en la colección «Textes et docum. pour l'hist. du christ.», por H. HEMMER y P. LEJAY, t.1 8 y 9); RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos del siglo II*: BAC n.116 (Madrid 1954) p.182-548.

[22] *Diál. con Trifón* 2-8 (ed. RUIZ BUENO, p.302-316).

[23] «La filosofía, efectivamente, es en realidad el mayor de los bienes y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué será en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos» *(Diál. con Trifón* 2 [ed. RUIZ BUENO, p.302]).

mente superior a la filosofía, e incluso trata de demostrar su anterioridad, de suerte que las verdades contenidas en las filosofías provienen, ya que no del Evangelio, por lo menos de fuentes judías, que también pueden considerarse cristianas. Para probar su tesis acude a las teorías del Verbo diseminador, inspirada en el estoicismo, y del plagio de los filósofos, que toma de los judíos alejandrinos.

Aunque con más reservas que en San Justino, hallamos el mismo espíritu abierto en el ateniense ATENÁGORAS, el cual hace alarde de erudición, acumulando citas de poetas y filósofos, con alusiones a la mitología pagana [24]. Subraya la insuficiencia de la filosofía, haciendo resaltar las contradicciones entre las escuelas, para poner de relieve la superioridad del cristianismo. «Cada cual sostenía una opinión distinta sobre Dios, la materia, las formas y el mundo» [25]. No obstante, reconoce la sinceridad de los esfuerzos de los filósofos para llegar a la verdad, aun cuando no siempre hayan sido afortunados.

Quedan escasos fragmentos del fecundo escritor MELITÓN DE SARDES. Uno de ellos tiene gran interés para apreciar su actitud favorable a la filosofía, en la que va implícita la idea de que el cristianismo acabaría por triunfar y convertirse en la filosofía del imperio romano [26].

El *Octavio*, de MARCO MINUCIO FÉLIX—calificado por Renán como la «perla de la literatura apologética»—, es una brillante demostración de la estima de su autor hacia las bellas letras. En su estilo aparece claramente la influencia de Séneca y Cicerón. Multiplica las referencias a Platón, Homero, Virgilio y otros muchos poetas y filósofos. Apoya sus argumentos sobre la existencia de un solo Dios, de su providencia, del fin del mundo y de la vida futura, invocando las coincidencias de los filósofos y poetas paganos con el cristianismo [27].

[24] La *Apología* de Atenágoras es una de las más hermosas «por su forma literaria, por la lealtad en la discusión y por la amplitud de cultura de su autor». Todo en ella revela «un auténtico filósofo y un maestro que razona y discute conforme a las reglas» (F. CAYRÉ, *Patrologia e Storia della Teologia* [trad. ital.] vol.1 p.133).

[25] *Libellus* (Suplicatio) *pro christianis* 7.

[26] Obispo de Sardes, en Lidia (h.175-195). Eusebio *(Hist. Eccl.* V 26,5-11) le atribuye veinte obras y ha conservado tres fragmentos de su apología, dirigida a Marco Aurelio hacia 172.

[27] MARCO MINUCIO FÉLIX (h.180-200). Probablemente de origen africano. Ejerció la abogacía en Roma y se convirtió tardíamente al cristianismo. Revela un espíritu cultísimo y un gran dominio de la literatura pagana. La ausencia de una exposición concreta de la doctrina cristiana ha dado lugar a que se haya calificado el *Octavio* de apologética «laica». Pero el propósito del autor no es una catequesis, sino disponer a las mentalidades

La línea simpatizante con la filosofía continúa con Clemente de Alejandría. Pero su importancia requiere que le dediquemos más adelante una atención especial.

5. **Actitud adversa.** Sin embargo, la actitud benévola hacia la filosofía no fue general entre los primeros escritores cristianos. La mayoría, lejos de ver en ella un conjunto de elementos aprovechables, la condenarán en bloque, sin distinción de escuelas ni matices, considerando sus enseñanzas como despreciables o peligrosas. De manera un poco simplista, identifican el cristianismo con la verdad, y el paganismo con la mentira. No ven en la filosofía más que un tejido de errores y una fuente de herejías. Temen las sutilezas de la dialéctica y recelan de las elegancias de la retórica, prefiriendo la sencillez y hasta la rudeza en la exposición de la fe a complicarla con abstrusas lucubraciones. Ante la literatura y la filosofía del paganismo, se encastillan en una actitud de repulsa, envolviéndolas en una condenación total y rechazando todo intento de compromiso, de aprovechamiento y conciliación. Incluso algunos, como Hermías y Taciano, no escatiman las expresiones de menosprecio hacia los filósofos y frases durísimas, carentes hasta del más elemental buen gusto literario.

No hay que olvidar que se trata de escritos de combate, cuyo tono un poco subido es comprensible por el entusiasmo propio de neófitos. Pero aunque algunas expresiones contra la filosofía son manifiestamente exageradas, más que de una repulsa cerrada e inapelable, se trata de la condenación de una ciencia orgullosa que pretendía solucionar los problemas religiosos y morales negando la revelación divina. Por lo demás, si los escritores favorables a la filosofía no fueron demasiado afortunados en elegir las razones para justificar su actitud, en las invectivas de los adversos se suple muchas veces la falta de razón con sobra de retórica.

La primera embestida contra la filosofía la encabeza el

paganas a la aceptación del cristianismo, demostrando que solamente en él se halla la verdadera filosofía.

Ediciones: MIGNE, PL 3,329-376; P. WALTZING (Lovaina 1903); PELLEGRINO, M., *Corpus scriptorum Latinorum Patavianum* (1949).

«Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam christianos» (c.20,1). «Animadvertis, philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de dinivis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt. Sic etiam conditionem renascendi sapientiam clariores Pithagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata fide tradiderunt» (c.34,5-6).

sirio TACIANO, discípulo de San Justino, pero que no comparte su benevolencia hacia la ciencia del paganismo. En su *Oratio ad graecos*, escrita hacia 170, acumula las acusaciones más violentas contra los paganos, a quienes no reconoce el más mínimo mérito. Su religión es un conjunto de ridiculeces y monstruosidades, y su filosofía, un tejido de errores y contradicciones [28].

Tampoco se muestra favorable SAN TEÓFILO, quien en sus tres libros *A Autólico*, compuestos hacia 180, saca a luz toda la panoplia de viejos argumentos para probar la inferioridad de la filosofía respecto del cristianismo: las disputas y contradicciones entre las escuelas, sus errores acerca de Dios, sus plagios de los libros sagrados, con los cuales se explican las coincidencias de los filósofos, de los poetas y de las sibilas con las Sagradas Escrituras [29].

A nombre de HERMÍAS FILÓSOFO figura una sátira breve y superficial titulada *Irrisio gentilium philosophorum*, en que trata de ponerlos en ridículo haciendo resaltar sus contradicciones [30].

También se muestra receloso ante la filosofía SAN IRENEO, viendo en ella una fuente de errores y una causa de extravíos [31]. Considera peligros mezclar la fe con doctrinas llenas de contradicciones y de concomitancias con las herejías. Por su parte, prefiere la sencillez a las sutilezas de una sabiduría orgullosa. El conocimiento que proporciona la fe, sobre la cual debe basarse la ciencia cristiana, es muy superior a la filosofía. La verdadera sabiduría consiste en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, sin complicarlas con cuestiones indagadas por pura

28 PG 3,803-888; ed. SCHWARTZ. Texte und Untersuch. IV 1 (Leipzig 1888); ed. RUIZ BUENO, p.572-628.

29 Obispo de Antioquía (h.169-182); OTTO, *Corpus apol. christ.* VIII; G. BARDY, *Sources chrétiennes* 20 (París 1948); reproducida por RUIZ BUENO, o.c., p.768-873.

30 Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. Nada se sabe de su autor. Su composición debe situarse hacia fines del siglo II y principios del III. Trata de poner en ridículo especialmente las opiniones de los griegos acerca del alma y los primeros principios de las cosas.

Ediciones: MIGNE, PG 6,1169-1180; OTTO, *Corpus apol.* IX p.1-31; RUIZ BUENO, o.c., p.879-888.

31 SAN IRENEO (h.140-190). Natural de Asia Menor. Obispo de Lyón. Entre 181-189 escribió su obra titulada: Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, en cinco libros, corrientemente denominada *Adversus haereses*.

Ediciones: MIGNE, PG 7 (muy deficiente); W. HARVEY, *Sancti Irenaei Lugdunensis Libri quinque adversus haereses* 2 vols. (Cambridge 1857); U. MANUCCI (l. 1-2) (Roma 1907); M. M. SAGNARD (l. 3): Sources chrét. 34 (1952); F. R. MONTGOMERY HITCHOCK, *The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies* (Cambridge 1914, Londres 1916).

curiosidad racional. Más vale ser simples (ἰδιῶται) y poco instruidos (ὀλιγομαθεῖς), pero amando mucho a Dios, que creerse muy sabios y experimentados y blasfemar de su Señor. Es preferible abandonar toda investigación científica y conocer a Jesucristo, Hijo de Dios crucificado por nosotros, que incurrir en impiedad discutiendo cuestiones abstrusas [32]. Lo cual no le impide, en su lucha contra los gnósticos, utilizar ampliamente la razón y los recursos de la filosofía para combatirlos con sus propias armas.

Pero la oposición más cerrada corrió a cargo de TERTULIANO, el cual, con frases que restallan como trallazos, rechaza de plano lo que considera como burda componenda de la fe cristiana con la filosofía del paganismo [33].

Tertuliano está dominado por la idea de la absoluta suficiencia del cristianismo. Al cristiano le basta con la fe. Después de creer, nada más queda que desear: «Cedat curiositas fidei». En el Evangelio se contiene todo cuanto puede necesitar un cristiano, el cual no tiene por qué andar buscando nada fuera de su propia fe [34]. Cristianismo y filosofía son dos cosas

[32] *Adv. haer.* II 26.39.

[33] QUINTO SEPTIMIO FLORENS TERTULIANO (h.150/160-220/250). Natural de Cartago. Hijo de un centurión romano. Estudió derecho y ejerció la abogacía en Roma. Hacia 193-195 se convirtió y se entregó de lleno a la defensa del cristianismo. Parece que se ordenó de sacerdote hacia el año 200. El rigorismo de su carácter le hizo adherirse al montanismo, primero, de una manera velada desde 207 y, después, abiertamente desde 213. Finalmente, se separó de los montanistas y se aisló con un pequeño grupo de partidarios. A partir de 220 no se tienen noticias suyas. Parece que murió muy viejo («fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem») (SAN JERÓNIMO, *De viris ill.* c.53).

Fue escritor muy erudito, dotado de una dialéctica férrea, que lleva inexorablemente hasta las últimas consecuencias. Magnífico polemista, aunque duro y violento. Su estilo resulta a veces oscuro por abusar de los juegos de palabras. Fue muy estimado por San Cipriano («da mihi magistrum»), por Bossuet y, en nuestros tiempos, por Papini.

Conocemos los títulos de siete escritos que se han perdido. Los que quedan pueden distribuirse cronológicamente en tres períodos: 1.°, período católico (197-206): *Ad Martyres, Ad nationes, Apologeticum, De testimonio animae, De spectaculis, De praescriptione haereticorum, De oratione, De patientia, De baptismo, De cultu feminarum, Ad uxorem, Adv. Hermogenum, Adv. Iudaeos;* 2.°, período semimontanista (207-212): *De virginibus velandis, Adv. Marcionem, De pallio, Adv. Valentinianos, De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, De exhortatione castitatis, De corona, De idololatria, Scorpiace, Ad Scapulam;* 3.°, período montanista (213-222): *De fuga in persecutione, Adversus Praxeam, De monogamia, De ieiunio, De pudicitia.*

Ediciones: PL 1-3; *Corpus* de Viena, 20 (1890); 47 (1906); *Corpus christianorum* (Brepols, Turnholti 1954) 1-2.

[34] «Nobis curiositate opus non est post Iesum Christum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideremus ultra credere.

antitéticas, entre las cuales no cabe armonía ni conciliación. Tan absurdo es un filósofo cristiano como un cristiano filósofo [35]. La culpa de todas las herejías la tiene la filosofía griega. El cristiano que pretenda encontrar verdades en los filósofos, sólo hallará tinieblas, errores y contradicciones. El cristiano no debe buscar la verdad fuera del cristianismo. Aun cuando alguna vez parezca que en la filosofía se encuentran algunas verdades que coinciden con la fe cristiana, en realidad los filósofos no han hecho más que llamar a las puertas de la verdad, pero sin acertar a entrar por ellas. Considera peligroso andar buscando testimonios de filósofos gentiles para confirmar verdades que pueden aprenderse fácilmente con sólo leer el Evangelio. Se puede vivir perfectamente sin necesidad de meterse en filosofías. Es preferible atenerse a la aceptación sencilla y humilde de la fe, que es el camino más seguro de la verdad [36].

Tampoco es favorable SAN HIPÓLITO, aunque se expresa en tonos más mesurados. En su *Refutatio omnium haeresium* se propone demostrar que todas tienen su fuente en las doctrinas de los filósofos [37]. Una actitud semejante la hallamos

Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus» (*De praescr.* VII 12: CC 1 p.193).

[35] «Adeo quid simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos» (*Apolog.* 46,18: CC 1 p.162). «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt» (*De praescr.* VII 9-11: CC 1 p.193).

Un tono oratorio semejante emplea a veces San Jerónimo: «Quae enim communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial (2 Cor 6,14). Quid facit cum Psalterio Horatius?, cum Evangeliis Maro, cum Apostolo Cicero?» (*Epist.* 22,29: PL 22,416).

[36] «Ieiunantes a philosophia, nihilominus vivunt» (*De anima*, 6,7: CC 1 p.789). «Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit» (*De praescr.* VII, 6: CC 1 p.192). Tampoco sale bienparado Platón, a quien Tertuliano califica de «omnium haereticorum condimentarium» (*De anima* 23,5: CC 2 p.5). «Philosophis ...patriarchis haereticorum siquidem et ab Apostolo iam tum philosophia concussio veritatis providebatur» (*De anima* III 1: CC 2 p.785).

Podría verse quizá una cristianización del cosmopolitismo estoico en esta frase, que, a su vez, parece un anticipo de la «cristiandad» medieval: «Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum» (*Apolog.* 38,3: CC 1 p.149).

[37] SAN HIPÓLITO († 235/7). — Ediciones: MIGNE: PG 10 y 16 (muy deficiente); *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. WENDLAND: GCS 26 (Leip-

en SAN EPIFANIO [38] y en SAN DIONISIO DE ALEJANDRÍA, discípulo de Orígenes. Con fervores de neoconverso redactó ARNOBIO DE SICCA su alegato *Adversus nationes* (h.303-305), en que su intento de poner en ridículo la filosofía pagana le lleva a adoptar una actitud cercana al pirronismo [39]. Más sensato es su discípulo LACTANCIO. Pero tampoco desaprovecha la ocasión para poner de relieve los errores y contradicciones entre los filósofos, no escatimando los adjetivos gruesos contra la «falsa sabiduría». Sin embargo, reconoce que habían llegado a descubrir fragmentos de verdades, los cuales, si se reunieran, darían por resultado la verdad total, que solamente se encuentra en el cristianismo. Aunque ésta no puede ser descubierta por la sola razón natural, sino con ayuda de la fe, que procede de Dios, autor de toda la verdad y el único que puede abarcarla en toda su amplitud y darla a conocer a los hombres [40].

Interrumpimos este desfile, incompleto, de actitudes de los primeros cristianos ante la filosofía, para fijarnos en los argumentos en que se apoyan. La verdad es que, si las razones de los que adoptan una actitud benévola no son demasiado convincentes, en las invectivas de los impugnadores sobra elocuencia y escasea un conocimiento exacto, por lo menos de uno de los términos entre los cuales se plantea la discusión. Si exceptuamos, en parte, a Tertuliano y a San Hipólito, ninguno de ellos muestra una información profunda sobre los sistemas de la filosofía griega. Sus ataques recaen sobre las escuelas tal como eran conocidas o como se prolongaban lánguidamente en aquellos siglos de decadencia y superficialidad. En este sentido no les faltaba razón, ya que no para emplear tan acerbamente la ironía, al menos para no tomar demasiado en serio unas doctrinas cuya utilidad en el aspecto religioso y moral les parecía escasa o nula comparada con la plenitud

zig 1916); *Philosophoumena*, ed. F. LEGGE (Londres 1921); DIELS, *Doxographi* 551-576 (Berlín 1879).

[38] SAN EPIFANIO (h.315 - 403). Mantuvo tenazmente la oposición contra Orígenes. Califica a Aristóteles de «primer obispo arriano».

Ediciones: MIGNE: PG 41-43; *Ancoratus und Panarion*, ed. K. HOLL: GCS 3 vols. (25, 31 y 37) (Leipzig 1915-1933).

[39] ARNOBIO († 327). — Ediciones: *Adversus nationes*: PL 5,718-1288; ed. A. REIFFERSCHEID: CSEL, IV (Viena 1875); *Arnobius of Sicca. The case against the pagans*, trad. por G. E. MCCRACKER (Westminster, Maryland, 1949).

[40] LUCIO CECILIO LACTANCIO FIRMIANO (h.250-317?). Natural de Africa. Discípulo de Arnobio en Cirta. Enseñó retórica en Nicomedia, siendo amigo de Diocleciano. Se convirtió al cristianismo hacia 300-303. Más tarde fue profesor de Crispo, hijo de Constantino. Escribió *Divinae institutiones*: PL 6,111-822; ed. BRANDT Y LAUBMANN: CSEL (Viena 1890-1897).

de la revelación cristiana. Claro está que, planteado el problema en esta forma concreta y circunstancial, no se llegaba al fondo de la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe, la cual ni aparece propuesta en su verdadero alcance ni menos aún quedaba resuelta.

Por lo demás, aunque la actitud adversa a la filosofía la veremos prolongarse de una u otra forma durante muchos siglos, la verdad es que, pasada la impresión del primer encuentro entre el cristianismo y la filosofía, poco a poco se irá abriendo camino otra actitud más abierta de comprensión hacia los valores de la última y de su utilidad para ponerlos al servicio de la fe cristiana. Es lo que aparece examinando las razones alegadas por los primeros apologistas.

5. **Razones en contra y a favor de la filosofía.** En los primeros escritores cristianos, el problema de las relaciones entre la razón y la fe no surge en forma de oposición ni de antagonismo entre ambas sino al tratar de explicar las coincidencias que hallaban entre los libros sagrados y la filosofía. Una ligera confrontación del cristianismo con las teorías de los filósofos bastaba para apreciar semejanzas en puntos como la existencia y unidad de Dios, la creación del mundo, la inmortalidad del alma, la vida futura, etc. Para explicarlas, y al mismo tiempo con el propósito de demostrar a los gentiles la anterioridad y superioridad de la Biblia sobre los filósofos, los apologistas propusieron varias teorías:

a) La influencia de los demonios sobre los paganos. Para mejor infiltrarles sus errores, los deslumbraron con algunos destellos parciales de verdad [41].

b) Para poner en ridículo a la vez la filosofía y los dioses del paganismo, echan mano del relato del Génesis 6,1-5 y del libro de Henoc, en que aparecen los ángeles prevaricadores teniendo comercio con las hijas de los hombres. Esos ángeles habrían sido los progenitores de los dioses paganos y los inspiradores del politeísmo. Tenían algún conocimiento de las profecías, del que se sirvieron para introducir algunas semejanzas en el paganismo con las religiones judía y cristiana, con el propósito de extraviar a los hombres [42].

c) Un sentido semejante tiene la teoría de la «condescen-

[41] PINARD DE LA BOULLAYE, S. I., *El estudio comparado de las religiones* t.1 p.517ss.

[42] SAN JUSTINO, I *Apol.* 23,3 44,12 54,1-9 56,1 58,1-3; TERTULIANO, *De corona* XV 4: CC 2 p.1065); *De praescr. haer.* XL 1-10: CC 1 p.220; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* I 17: PG 9,796.

dencia divina»: Dios permitió que se infiltraran en la religión revelada algunas prácticas idólatras del paganismo.

d) Pero la «explicación» más común, procedente de los judíos alejandrinos, fue la teoría del plagio, o «robo de los filósofos». Estos habrían conocido las enseñanzas de la Biblia, bien directamente por la lectura de los libros sagrados, bien indirectamente por inspiración de los ángeles prevaricadores. La finalidad de esta burda superchería era demostrar a los paganos que las enseñanzas del cristianismo eran más antiguas que las suyas, pues se remontaban a Moisés y los profetas, de quienes los filósofos habrían tomado sus mejores doctrinas. A la vez trataban de hacer ver la superioridad del cristianismo sobre la filosofía, ya que ésta dependería del primero [43].

Sin embargo, esta teoría tiene el interés de que, aunque tanto los favorables como los adversos parezcan complacerse en lanzar contra los filósofos una acusación tan destituida de fundamento, no obstante, unos y otros le dan un sentido muy distinto. Los adversos se contentan con ella para explicar las coincidencias entre el cristianismo y la filosofía y para establecer la superioridad del primero sobre la segunda. Pero en los favorables va evolucionando, hasta convertirse en un argumento para justificar la utilización de la cultura pagana —artes liberales y filosofía—, en beneficio del cristianismo, en virtud del *derecho de recuperación*. Si los filósofos habían sido unos plagiarios de la Biblia o unos ladrones (κλέπται), como los llama con todas sus letras Clemente Alejandrino, en realidad los cristianos, al utilizar sus enseñanzas, no hacían más que recuperar sus propios bienes.

No se tardó en hallar un fundamento bíblico a este derecho interpretando alegóricamente algunos pasajes de la Sagrada Escritura. Orígenes se fija en el despojo de los egipcios por los israelitas, los cuales, al llevarse sus vasos de oro y plata, no hicieron más que resarcirse con una justa compensación [44].

[43] Sería interminable acumular testimonios. Cf. SAN JUSTINO, I *Apol.* 3 44,8 59-60; TACIANO, *Oratio ad graecos* 1 26 31 40; SAN TEÓFILO, *Ad Autolycum* II 35-38. — «Quis poetarum, quis sophistarum, qui non de prophetarum fonte potaverit? Unde igitur et philosophi sitim ingenii sui rigaverunt, ut quae de nostris habent, ea nos comparent illis» (TERTULIANO, *Apolog.* 47,2-3; CC 1 p.163); MINUCIO FÉLIX, *Octavio* 34,5 19-20; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* 1 15: PG 8,768; I 16: 784; I 17: 796-801; I 21: 820; I 25: 912; II 1: 929; II 5: 952; II 18: 1016; V 1: PG 9,46; V 14: 129; VI 2: 212; VI 4:253, etc. Es extraño que Clemente insista tanto en una teoría de tan poco fundamento cuando dispone de la hermosa doctrina del Verbo iluminador, con la que le era mucho más fácil justificar su simpatía hacia la filosofía griega.

[44] Haciendo referencia al Éxodo 11,7, escribe: «Ex his enim quae filii

San Jerónimo, en cuyos oídos nunca dejaron de sonar agradablemente los ecos de las letras profanas, se vale de los recursos de su erudición escrituraria para acumular ejemplos y alegorías a fin de justificar su utilización en beneficio de la ciencia cristiana [45]. Completa la idea del derecho de recuperación con la del *derecho de conquista* interpretando el texto del Deuteronomio (21,10-14), en que se permite a los hebreos tomar por mujer a una cautiva de guerra, a condición de lavarla y de cortarle previamente los cabellos, las cejas y las uñas. Interpretación que viene a ser una variante de la vieja alegoría filoniana de la señora (Sara) y la criada (Agar), y que acabará por constituir la expresión más característica de las relaciones entre la filosofía y la ciencia sagrada [46].

Tal vez el documento más significativo es su epístola *Ad Magnum oratorem urbis Romae* (PL 20,416), en la cual el anacoreta de Belén acumula ejemplos y alegorías para justificar su propia actitud. Moisés y los profetas aprovecharon todo lo que hallaron de bueno en la sabiduría de los egipcios y caldeos. David arrebató la espada a Goliat y le dio muerte «proprio mucrone». De una manera semejante pueden también los cristianos utilizar las letras paganas, convirtiéndolas en armas para combatir a sus enemigos. Isaías (c.7) rayó con una navaja la barba y las piernas de los pecadores; y una cosa parecida hay que hacer con la ciencia de los gentiles, etc.

Israel Aegyptiis substraxerunt, constructa sunt quae in Sanctis Sanctorum erant, arca cum operculo, cherubim propitiatorium, et urna aurea, in qua repositum est manna, panis angelorum» *(Ep. ad Gregorium* 2: PG 11,88).

Un eco de esas imágenes bíblicas lo hallamos en el siglo XIII en la carta que Gregorio IX dirige a la Universidad de París (1228): «Ab Aegyptus argentea vasa et aurea sic accipienda sunt mutuo, quod spoliatis eisdem ditentur Ebrei, non ut iidem in servitutem illorum quasi ad participium pretii venundati redigantur, quoniam et si doctrina celestis eloquii de sapientia et eloquentia philosophici dogmatis quasi mutuum ad sui ornatum assumat, interdum ei tamen deservire non debet nec intellectus ipsius ad illius intellectum ullatenus inclinari. Puella etiam de hostibus capta, quae pilis rasis et ungulis circuncisis viro isreaelitico iungitur, dominari non debet eidem, sed obsequi potius ut subiecta.» Cf. M. GRABMANN, *I Divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Inocenzo III e Gregorio IX* (Roma 1941) p.72.

[45] «Mentiris, ait, ciceronianus est, non christianus». *(Epist.* 22,30). «Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem, propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio?... Labor meus in familia Christi proficit». *(Epist.* 70).

Su escasa simpatía hacia todo saber profano no impide a San Pedro Damiani recoger estas comparaciones de San Jerónimo: «Mulierem quippe caesariem radimus, cum rationabilis disciplinae sensus superfluos amputamus» *(Sermo 6 de S. Eleuchadio:* PL 144,540).

[46] Un buen estudio sobre la cuestión es el artículo de B. BAUDOUX, O. F. M., *Philosophia «Ancilla Theologiae»:* Antonianum 12 (1937) p.293-326.

Prescindiendo de su endeble apoyo alegórico en textos de la Sagrada Escritura, son muy significativos esos esfuerzos para justificar el empleo de la literatura y la filosofía del paganismo. Su fruto será la magnífica labor de conservación y recuperación que dentro del cristianismo se realizará a lo largo de la Edad Media, lo cual no habría sido posible de haber prevalecido la tendencia intransigente de un Taciano o un Tertuliano. Antes bien, la actitud favorable a la acogida del saber profano se irá consolidando cada vez más, aunque a costa de vencer tenaces resistencias hasta reconocerlo en su verdadero valor, y no tratando de establecer para la filosofía una categoría inferior con sentido despectivo —señora y criada—, sino buscando principios de justificación para aprovecharla en beneficio de la ciencia cristiana. Así quedó acuñada en la bella frase de San Juan Damasceno: «Es conveniente que la reina se sirva de sus damas de honor» [47], apareciendo la ciencia sagrada sentada sobre su trono, y en torno suyo, las ciencias profanas ejerciendo las funciones subsidiarias de auxiliares y subordinadas.

e) El Verbo iluminador. Proviene de un concepto cristocéntrico, basado en la idea del Verbo divino, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,1ss; Rom 1,18; 2,17). La presenta primeramente San Justino, aunque explicándola en términos tomados de la filosofía estoica (razones seminales, λόγοι σπερματικοί), y la desarrollarán en un sentido más cristiano Clemente de Alejandría y Eusebio.

El Verbo eterno es la plenitud de la vida, la fuente y el dispensador de toda verdad. Toda verdad proviene del Verbo, aunque es participada por los hombres de distintas maneras y en distintos grados. La revelación divina es una sola, aunque se realiza en diversas etapas. El Verbo divino ha iluminado a los hombres aun antes de bajar a la tierra y encarnarse en carne mortal. La razón de cada hombre es una participación de la Razón divina. Cada hombre ha recibido una partecita de la «razón seminal» [48]. Toda alma lleva en sí misma alguna participación o semilla del Verbo divino, el cual iluminó primero a los judíos por medio de sus profetas, y después a los gentiles por medio de sus filósofos, pero sólo de manera fragmentaria e imperfecta. Por esto, el judaísmo y la filosofía son anticipaciones parciales o preludios de la verdad, que solamente llega a su plenitud en la revelación del cristianismo, hecha por el mismo Verbo encarnado [49].

[47] Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι (*Dialectica* c.1: PG 94,532).

[48] San Justino, II *Apol.* 8,2-4.

[49] I *Apol.* 5,4.

Los filósofos, iluminados por el Verbo, pudieron, con su sola razón natural, llegar a conocer verdades sobre la existencia de Dios, los principios de moral, etc. Todas cuantas verdades han enseñado proceden del Verbo y gracias a él han podido descubrirlas. Así se explican los aciertos y a la vez los muchos errores de un Sócrates o un Platón y sus coincidencias en el cristianismo. Lo que fueron los profetas para los judíos, fueron los filósofos para los gentiles. También los griegos son discípulos de Cristo, que es el Verbo hecho carne. Pero la luz de la verdad solamente ha brillado en su plenitud después de la encarnación del Verbo [50]. Por esto, la verdad perfecta solamente se halla en el cristianismo, el cual no es una culminación del judaísmo y de la filosofía pagana en una misma línea y sólo diferente en su grado de perfección, sino que tanto el judaísmo como la filosofía y el cristianismo son participaciones de una misma fuente, aunque de manera muy desigual en cantidad y calidad. Por lo tanto, después de la revelación plena de Cristo, no es necesario andar buscando las migajas de verdad dispersas por las filosofías paganas [51].

Por consiguiente, no hay oposición entre el cristianismo y la filosofía. El cristianismo no es una negación ni una anulación, sino un complemento o el término de la relevación iniciada en el judaísmo y en la filosofía pagana, que llega a su plenitud en la encarnación del Verbo. Por esto, tanto el judaísmo como la filosofía valen como preparación para llegar a la fe perfecta del cristianismo, el cual no reniega de ellos ni los anula, sino que los perfecciona.

Este dualismo de actitudes ante la filosofía lo veremos prolongarse, con ligeros matices, a lo largo de toda la Edad Media y aun después. Especialmente en el siglo XIII, veremos repetirse casi exactamente el mismo conflicto, en el momento en que la filosofía aristotélica reaparece en Europa junto con la árabe y la judía, amenazando la pacífica posesión del cristianismo después de su triunfo sobre el mundo pagano. Las actitudes adoptadas serán muy semejantes en el fondo. Unos, desconfiando de la razón, se refugiarán en la fe, como verdad total, contrapuesta a la verdad fragmentaria y mezclada con errores de la filosofía. Otros darán preponderancia a la razón

[50] II *Apol.* 10,2-8 13,3-6.

[51] «Cuanto de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después de Dios, el Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues El, por amor nuestro, se hizo hombre para ser particionero de nuestros sufrimientos y curarlos» (II *Apol.* 13,4 [ed. RUIZ BUENO, p.277]).

sobre la fe (aristotélicos heterodoxos, averroístas). En cambio, otros, como San Alberto y Santo Tomás, buscarán una posición armónica de equilibrio, aliando la razón y la fe, cada una dentro de su propio campo. Santo Tomás invocará frecuentemente esta frase de San Ambrosio: «Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est».

BIBLIOGRAFIA

ACHELIS, H., *Das christentum in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 1912).

ALLEVI, L., *Ellenismo e Cristianesimo* (Milán, Vita e Pensiero, 1934).

BATTIFOL, P., *L'enseignement de Jésus* (París 1909).

BOER, W. DEN, *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimonia* (Leyde 1948).

BOISSIER, G., *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle*, 2 vols. (París 1891, 6.ª ed. 1909).

BUONAIUTI, E., *Il cristianesimo nell' Africa romana* (Bari 1928).

COCHRANE, CH. N., *Christianity and classical culture* (Nueva York 1940).

DANIELOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1957).

EYNDE, D. VAN DEN, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux 1933).

FUNK, F. X., *Patres apostolici* 2.ª ed. (Tubinga 1901).

GOODSPEED, E. J., *Index apologeticus* (Leipzig 1912).

HAUCK, A., *Apologetik in der alten Kirche* (Leipzig 1918).

HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, 4 vols. (París 1871-1874).

JOLIVET, R., *Essais sur le rapport entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1921).

LABRIOLLE, P. DE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^e au IVe siècle* (París 1934. 1942).

LAZZATI, G., *Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell' Apologia di Aristide:* La Scuola Cattolica 66, (Milán 1938) p.35-51.

LESIMPLE, Em., *Le présentiment chrétien dans les religions anciennes* (París 1942).

MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* vol.1 (París 1901).

MORICCA, V., *Storia della letteratura latina cristiana* 3 vols. (Turín 1925ss).

OTTO, J. C. TH. DE, *Corpus apologetarum*, 9 vols. (Jena 1876-1881).

PELLEGRINO, M., *Studi su l'antica apologetica* (Roma 1947).

PICHON, R., *Etude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin* (París 1903).

PUECH, A., *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère* (París 1912).

— *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle*, 3 vols. (París 1928-1930).

RICHARDSON, A., *Christian apologetics* (Londres 1948).

RUIZ BUENO, D., *Padres apostólicos:* BAC n.65 (Madrid 1950).

— *Padres apologistas griegos:* BAC n.116 (Madrid 1954).

CAPITULO III

El gnosticismo

El gnosticismo no constituye una escuela filosófica, ni siquiera una secta religiosa propiamente dicha, sino un movimiento muy difuso, con algunos caracteres comunes, pero a la vez con modalidades muy distintas en sus numerosos representantes. No es un movimiento popular, sino aristocrático, cultivado por espíritus refinados, que tratan de combinar la filosofía con un turbio fondo de aspiraciones religiosas en que predomina la preocupación por el problema del mal y del dolor.

Sus orígenes remotos hay que buscarlos en el ambiente de inquietud religiosa y de aspiraciones efectivas a la unión con la divinidad en que se desarrollan el platonismo medio y el neopitagorismo y en que se difunden las religiones de misterios. Esa atmósfera constituye un clima apropiado para el despliegue del gnosticismo, caso típico del espíritu sincretista dominante en aquella época. De ello resulta una abigarrada mescolanza de filosofía y misticismo en forma de especulaciones cosmológicas, en que se encuadran elementos soteriológicos judíos y cristianos [1].

Los esquemas gnósticos, especialmente los más tardíos, se caracterizan por su desbordado barroquismo, producto de imaginaciones calenturientas, en que se amontonan los elementos más dispares sin orden ni concierto. Sin embargo, un examen más atento permite descubrir, debajo de tanta complicación y hojarasca, las líneas de un cierto pensamiento filosófico y una tendencia religiosa digna de atención, desde el punto de vista de la historia de las herejías.

No es exacto interpretar el fenómeno gnóstico como una «helenización aguda del cristianismo» (A. Harnack). Y menos todavía como una primera tentativa de «filosofía cristiana» (V. Lipsius). Ni siquiera como una elaboración helenística de la religiosidad oriental (H. H. Schaeder). Más exacto es entenderlo como un esfuerzo para confiscar el cristianismo en pro-

[1] «Esaltazione febbrile di speculazione teologica, che sbocciata intorno alla culla del cristianismo nascente, è andata sviluppandosi con esso; e per tutto il secondo secolo e buona parte del terzo, ha constituito la preocupazione costante degli apologeti e ha viziato tutta l'atmosfera religiosa». «Compenetrazione bizarra di misticismo e di razionalismo, si sono chiuse in una terminologia di mistero e in una aristocratica riservatezza» (Buonaiuti, E., *Lo gnosticismo. Storia di antiche lotte religiose* [Roma 1907] p.8).

vecho propio [2]. Aun sin relación con el cristianismo, es posible que se hubiera producido un fenómeno muy semejante, elaborado a base de elementos filosóficos mezclados con otros de religiones orientales.

Cabe también interpretarlo como un intento de una minoría selecta para dar al cristianismo una forma filosófica, no contentándose con las expresiones catequéticas sencillas y populares de los primeros tiempos. Así resulta un cristianismo pensado por filósofos que intentan encuadrar el contenido soteriológico del cristianismo dentro de la cosmología del platonismo medio. O, si se quiere, sería una preocupación soteriológica, de antecedentes platónicos y filonianos, que busca su expresión en fórmulas tomadas del cristianismo, al que plagian y deforman de las maneras más pintorescas. Pero siempre con neto predominio del elemento filosófico, que les hace incurrir en monstruosas herejías [3].

Sus antecedentes remotos son anteriores al cristianismo, pero su desarrollo propiamente dicho se realiza en el siglo II. Después de la preparación, más o menos problemática, del gnosticismo samaritano y siríaco, alcanza su culminación en Alejandría y Roma, en la época de los Antoninos, decayendo rápidamente, hasta desaparecer a mediados del siglo III.

Dentro de su complicación, los sistemas del siglo II conservan todavía una relativa sobriedad y las líneas básicas del platonismo medio. Pero a partir del III se recargan con una exuberancia de elementos extraños, llegando a una exacerbación del sentimiento religioso, cuyas extravagancias rebasan los límites de lo grotesco para entrar en los del ridículo.

Los Padres antignósticos incluían bajo la palabra *gnosis* un conjunto de herejías anticristianas de los tres primeros siglos. Recientemente algunos autores tienden a ampliar mucho más su contenido [4].

[2] «L'effort des sectes gnostiques pour confisquer le mouvement chrétien est comme una première page dans l'histoire des hérésies» (DUCHESNE, *Gnosticisme*: Dict. Apol. de la Foi cath., col.312).

[3] «... collection de systèmes nés de bonne heure au IIe siècle, dont plusieurs ont survécu jusqu'au Ve et au delà, et qui représentent dans leur ensemble un effort ou de la pensée philosophique pour absorber le christianisme et le transformer en una simple philosophie religieuse, ou de la pensée religieuse pour lui trouver un sens plus profond que ne comportait la simplicité de l'Evangile, et le transformer en une mystagogie d'initiations et de rêves» (TIXERONT, J., *Histoire des dogmes* [París 1909] I p.188).

[4] Es inadmisible la tesis racionalista de H. JONAS (*Gnosis und spätntiker Geist*, Gottingen 1935), el cual pretende hacer entrar en la gnosis un sector que denomina pagano-helenístico, en el que comprende a Filón, las religiones de misterios, el pitagorismo, el hermetismo e incluso el neoplatonis-

1. **Literatura gnóstica.** Debió de ser muy copiosa, pero solamente se conservan algunos escritos y fragmentos. Ultimamente se han descubierto en el alto Egipto algunos escritos de gran importancia: *Pistis Sophía*, dos libros de Jehú, o libro del Gran Logos (med. s.III); *Epístola a Flora*, del valentiniano Tolomeo; *Diálogo de Filipo*, discípulo de Bardesanes; una gran cantidad de libros apócrifos: profecía de Barcoph o Barcobas y Parkor; *Evangelios* de Eva, María, Judas, Tomás, Matías y Felipe, de los egipcios, de los doce apóstoles, de Basílides; *Apocalipsis* de Adán, de Abrahán, de Moisés, de Nicotea; *Actas* de Pedro, Juan, Tomás, Andrés y Mateo; salmos, odas, himnos y epístolas.

FUENTES INDIRECTAS.—Hallamos alusiones al gnosticismo en San Pablo (Col 1,15-20; 1 Tim 1,3-4; 6,20-21; 2 Tim 2,17; 3,6-7; 4,14; Tito 1,10-16), San Pedro (2.ª, c.2), San Judas (4,19), el Apocalipsis (2,6), San Ignacio, San Policarpo, San Justino, Plotino (*Enn.* II 9). Pero la fuente principal la constituyen los escritores que mantuvieron la lucha contra los gnósticos. De algunos sólo quedan pequeños fragmentos o alguna rápida mención en la *Historia eclesiástica*, de Eusebio (c.4-5). Tales son Agripa Castor, que polemizó contra Basílides; Hegesipo, Rhodón (h.180-192), Felipe de Gortyna y Modesto, que combatieron contra Marción, Heráclito y Máximo. Se ha perdido un *Syntagma* de San Justino. Los grandes apologistas contra el gnosticismo fueron San Ireneo, Tertuliano, San Hipólito, San Epifanio, Filastrio de Brescia († 397?) Teodoreto, Adamancio.

2. **Líneas generales.** Bajo la exuberante fronda de los sistemas gnósticos no es difícil encontrar las líneas fundamentales del esquema filoniano, adoptado por el pitagorismo y el platonismo medio: 1.º, un Dios trascendente, fuera del mundo; 2.º, el mundo de las ideas, o los paradigmas de todas las cosas, y 3.º, el mundo sensible.

1.º Los gnósticos tienen un vivo sentimiento de la trascendencia de Dios y de su absoluta separación de la materia. Fuera del universo existe un Dios lejano, absolutamente separado del mundo, perfectísimo, infinito, inaccesible, incognoscible, el cual vive en una tranquilidad absoluta y en una inactividad casi completa. Es esencialmente bueno y no puede ser causa del mal. No es creador de la materia ni del mundo sensible, ni tiene con ellos el más mínimo contacto ni relación directa, pues esto degradaría su majestuosa trascendencia[5].

mo; y otro sector cristiano-helenístico, en que incluye casi todo el Nuevo Testamento, a excepción de los evangelios sinópticos, la escuela de Alejandría, el monaquismo primitivo y las herejías gnósticas propiamente dichas.

[5] El concepto de la absoluta trascendencia de Dios es característico del platonismo medio. Dios está por encima de las cosas y de nuestra inteligencia, de suerte que sólo podemos formar de él una idea lejanísima: «Dios único y solitario, espíritu viviente fuera del mundo, padre y arquitecto de

2.º Para salvar la distancia entre el mundo y Dios acuden a la cosmología del platonismo medio, introduciendo una complicadísima serie de seres para llenar el vacío entre la divinidad y el mundo sensible. El primero procede inmediatamente de Dios, por vía de emanación o de emisión (προβολή, προβάλλειν, προβλῆμα), y de éste se derivan los demás en emanaciones descendentes, hasta llegar al demiurgo, que es el creador del cosmos sensible. En esta serie, que se va degradando conforme se aleja del primer principio, se escalonan los *eones* (αἰῶνες), cuyo conjunto viene a corresponder, más o menos, al mundo de las Ideas platónicas, pero alterando el orden, conforme a la inversión del esquema realizado por Filón y a las esferas astrales del platonismo medio, combinados con el concepto filoniano del Logos y con el cristiano de la redención.

3.º El ínfimo lugar de la escala de los seres le corresponde al mundo sensible. Todos los gnósticos tienen un concepto pesimista de la materia, que consideran como esencialmente mala y fuente del mal. Es la región del cambio y de la corrupción (γένεσις, φθορά). Su origen no puede atribuirse a la bondad de Dios, sino a alguno de los seres intermedios, del pecado de uno de los cuales provienen el mal y el desorden cósmico. El ordenador del cosmos es el Yavé legislador del Antiguo Testamento. Ni la materia ni el demiurgo son eternos. Proceden de *sophía achamoth;* la creación tiene un sentido ético y purificador, como medio para liberar a aquélla de sus pasiones.

4.º El hombre está compuesto de dos elementos: uno malo, que es la materia, y otro bueno y espiritual, psíquico, neumático, que es el alma, la cual procede del mundo superior y está aprisionada en el cuerpo. Pero es capaz de salvación y de retornar a la región de donde procede su elemento superior. De aquí el esfuerzo moral y ascético para dominar las bajas inclinaciones hacia la materia y libertar el elemento bueno y espiritual. Sin embargo, en este punto no hay concordancia. Mientras que unos exageran el ascetismo, otros, como los carpocracianos, tratan de justificar las tendencias pasionales, pretendiendo desligar el espíritu de toda responsabilidad de

este divino universo... Apenas los más sabios, aquellos que consiguen librarse de su cuerpo con el esfuerzo del espíritu, han llegado a entenderlo por un instante, como se percibe al pasar un relámpago rapidísimo que atraviesa las nubes oscuras» (APULEYO, *De dogmate Platonis* I 2). Entre Dios y el mundo «existen las potencias divinas, que residen entre el éter y la tierra y ocupan el lugar intermedio...; ellas son los intérpretes y los mensajeros por medio de los cuales pueden comunicarse entre sí el cielo y la tierra» (APULEYO, *De Deo Socratis* 6).

las flaquezas de la carne, llegando a las aberraciones de la más abyecta inmoralidad. La redención no es realizada directamente por Dios, sino por uno de los eones intermedios (Logos, Jesús, Salvador).

Los gnósticos tenían la pretensión aristocrática de elevarse por encima del vulgo. Dividían a los hombres en *materiales*, *psíquicos*, o animales, y *pneumáticos*, o espirituales. Los últimos participaban de una naturaleza de orden superior, a la que corresponde un conocimiento más elevado que el de la fe *(gnosis, pistis sophía)*, inaccesible al común de los hombres y reservado a una minoría privilegiada.

3. **Gnosis samaritana.** SIMÓN MAGO (h.40). San Justino San Ireneo y San Hipólito atribuyen el origen del gnosticismo al samaritano Simón de Gitton o Gitteh [6], personaje acerca del cual solamente tenemos los datos que figuran en los Hechos de los Apóstoles (8,9-24). Cuando llegó a Samaria el diácono San Felipe encontró un tal Simón, que ejercía la magia. Grandes y pequeños le seguían, diciendo: *Este es el poder de Dios, el gran Poder*. Se convirtió y fue bautizado. Pero cuando llegaron San Pedro y San Juan, pretendió comprarles el don de hacer milagros, por lo cual fue maldecido por San Pedro.

En el siglo II se forja la leyenda de Simón, atribuyéndole doctrinas gnósticas, que indudablemente reflejan una fase más desarrollada del sistema. Según San Justino, era considerado como la encarnación del Dios supremo, y su mujer, Elena, como la de su pensamiento (ἔννοια) [7]. Existe una potencia suprema *(sublimissima virtus)*, cuyo pensamiento es femenino. El pensamiento creó los ángeles y los arcángeles, los cuales, a su vez, crearon el mundo, inspiraron a los profetas y promulgaron la ley de los judíos.

Los ángeles se apoderaron de Ennoia y la encerraron en un cuerpo de mujer. Una de sus encarnaciones fue Elena, mujer de Menelao, y otra posterior Elena, la mujer de Simón.

La potencia suprema se propuso libertar a Ennoia, y para ello se disfrazó en forma de ángel. Finalmente adoptó la de hombre en la persona de Jesús, aunque sólo tomó un cuerpo aparente (docetismo). En Samaria se encarnó en forma de Simón, y en otros países, en la de Espíritu Santo [8]. Reconocían en Jesús al Mesías, pero no como Dios, sino sólo como hombre.

La secta tuvo sacerdotes consagrados al culto de Ennoia, que empleaba procedimientos mágicos para liberar el espíritu de la ma-

[6] San Ireneo lo llama «maestro y progenitor de todos los herejes» *(Adv. haer.* I 27).

[7] San Justino (I *Apol.* 26) confunde a Simón con un dios etrusco o sabinio, al cual existía en Roma dedicada una estatua con esta inscripción, descubierta en 1574: *Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum*. San Hipólito le atribuye un libro titulado *Gran revelación (Philosophoumena* X 12).

[8] *Adv. haer.* I 23,24; TERTULIANO, *De anima* 23,50.

teria. El mundo material y la ley de los judíos, obra de los ángeles, son cosas malas. Para lograr la salvación hay que prescindir de la ley y buscarla por medio de la magia y de la sumisión a Simón.

No hay fundamento para remontar a Simón Mago la paternidad de estos conceptos. Más bien parece que se trata de un proceso de idealización de su figura con el propósito de señalar antecedentes al gnosticismo, atribuyendo doctrinas posteriores al personaje que aparece en los Hechos de los Apóstoles.

MENANDRO DE CAPPARETTA (h.60-80). Discípulo de Simón según San Justino y San Ireneo. De él parecen depender Satornilo y Basílides [9].

CERINTO (h.60-80). Judío, educado en Egipto, contra quien, según San Jerónimo, escribió San Juan el cuarto evangelio y sus epístolas, aunque San Hipólito menciona escritos de Cerinto sobre el cuarto evangelio y el Apocalipsis [10]. Según San Ireneo, enseñaba que el mundo no había sido hecho por el Dios supremo, sino por una virtud inferior que ignoraba su existencia. Jesucristo habría sido hijo de José y María y se distinguió entre todos los hombres por su sabiduría y prudencia. En el momento del bautismo, la virtud suprema hizo descender sobre él a Cristo en forma de paloma, el cual hizo milagros y reveló a los hombres al Dios desconocido. Cristo volvió al cielo en el momento de la pasión. Jesús padeció y resucitó. Eusebio le atribuye el milenarismo.

El Apocalipsis menciona a los *nicolaítas* [11], cuya fundación atribuye San Ireneo a Nicolás, uno de los siete diáconos. San Epifanio y Filastrio les acusan de perversiones sexuales. El mundo procedería de acoplamientos monstruosos entre una serie de eones.

Nada se sabe de CLEÓBULO y DOSITEO, mencionados por San Epifanio y San Hipólito (*Syntagma*). Focio atribuye al segundo una obra sobre el Octateuco (Bibl.230). Lo mismo sucede con CLAUDIO y TEBUTI.

4. **Gnosis siríaca.** El siglo II es la época áurea del gnosticismo. Aparecen los principales corifeos y se formulan los grandes sistemas.

SATORNILO (h.98-160). Natural de Antioquía, discípulo de Menandro. Conocemos su doctrina por referencias de San Ireneo y San Hipólito [12]. Desde toda la eternidad existe el Dios Padre, ser supremo, incognoscible (Θεὸς ἄγνωστος), inefable, que creó los ángeles, los arcángeles, las virtudes y las potestades. Uno de estos ángeles es el Yavé de los judíos. Frente al reino de Dios está el del demonio, el cual domina sobre la materia. Los ángeles crearon el mundo visible y el hombre conforme a una imagen resplandeciente de Dios. Pero sólo pudieron verla un momento, y por eso realizaron

[9] I *Apol.* 26; *Adv. haer.* I 23,27. «El antiguo tentador del género humano suscitó a Menandro, como una cabeza bilingüe, y de él Saturnino, antioqueno, y Basílides, alejandrino» (EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV 7).

[10] SAN HIPÓLITO, *Philosoph.* VII 33.

[11] *Sed hoc habes quod odisti opera Nicolaitarum, quae et ego odi* (Ap 2,6).

[12] *Adv. haer.* I 24,1-2; *Philosoph.* VII 28.

una obra imperfecta. El hombre hecho por los ángeles era incapaz de tenerse en pie, y se arrastraba por el suelo como un gusano. Dios se compadeció, en cuanto que tenía algo de imagen suya, y le envió una chispa de vida, con lo cual se perfeccionó, se levantó y comenzó a vivir. Esta chispa divina retornará a Dios después de la muerte. Los ángeles y Yavé se rebelaron contra Dios, el cual, para vencerlos y romper los vínculos de la ley judía, envió al Salvador *(Nous)*, que tomó un cuerpo aparente (docetismo). Hay dos clases de hombres, buenos y malos. Los buenos son aquellos en quienes existe la centella de vida divina. El Salvador vino para salvar a los buenos y destruir a los malos y a los demonios. Unas profecías proceden de los ángeles y otras de los demonios. Proclamaba el ascetismo y condenaba el matrimonio, como cosa de Satanás.

CERDÓN (s.II). Sirio, discípulo de Valentín y maestro de Marción. Fue a Roma en tiempo del papa Higinio (h.140). Tertuliano le atribuye un sistema dualista. Existen dos dioses, uno bueno y otro malo, creador del mundo. Rechazaba la ley de Moisés y las profecías. Sólo aceptaba parte del evangelio de San Lucas y algunas epístolas de San Pablo. Cristo era hijo del Dios bueno. Vino al mundo, pero no nació de una virgen, sino que tomó un cuerpo aparente. Admitía la inmortalidad del alma, pero no la resurrección del cuerpo.

MARCIÓN (h.85-150). Natural de Sínope, en el Ponto Euxino (Tertuliano lo llama «el lobo de Ponto»). Se enriqueció con el comercio y la navegación. Según San Hipólito, fue excomulgado por su propio padre, obispo de la ciudad, por haber seducido a una joven. Una tradición con poco fundamento le hace pasar por Efeso, donde habría sido rechazado por San Juan. Hacia 130-140 fue a Roma, y, para congraciarse con la comunidad cristiana, le hizo un donativo de doscientos mil sextercios, que más tarde le fueron devueltos. Comenzó su propaganda, y hacia 144 fundó una comunidad separada. Según Tertuliano, al fin de su vida trató de reconciliarse con la Iglesia. Se le impuso como condición reparar los daños causados, pero la muerte no le dio tiempo para ello [13].

Escribió dos obras, que se han perdido, y un *Nuevo Testamento*, que probablemente no era más que una edición mutilada y tergiversada. Comprendía dos partes, Εὐαγγέλιον y 'Αποστολικόν. Para defenderlo compuso sus *Antítesis* (Αντιθέσεις).

Se le puede incluir entre los gnósticos, aunque su sistema es mucho más sobrio. Prescinde de las complicadas emanaciones de eones y de las aparatosas fantasmagorías cósmicas. Tampoco hacía gran caso de la filosofía, aunque Tertuliano le atribuye una forma-

[13] *De praescr.* 30: CC 1 p.210-211. La fuente principal es TERTULIANO, *Adversus Marcionem:* CC 1 p.441-726. San Ireneo le acusa de «circumcidere Scripturas, Evangelium, decurtare Epistolas» (III 11). Marción rechazaba todo el Antiguo Testamento. Del Nuevo solamente admitía el evangelio de San Lucas, por creerlo el menos contaminado por interpolaciones judaicas. Rechazaba las epístolas pastorales de San Pablo, los Hechos y el Apocalipsis.

ción de carácter ecléctico [14]. Su actitud antijudía provino, según el mismo Tertuliano, de una interpretación exagerada de la Epístola a los Gálatas, extremando el antagonismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y enfrentando la ley antigua del temor y la nueva del amor. Para explicar esa antítesis propone un sistema dualista, que puede reducirse a lo siguiente:

Desde toda la eternidad existían dos dioses, uno el supremo, bueno, pacífico y misericordioso, autor del mundo invisible, y otro el del Antiguo Testamento, justiciero, vengativo, cruel, rudo y belicoso [15]. Es el demiurgo, creador del mundo visible y el legislador del Antiguo Testamento. No creó la materia, que existía en estado caótico desde toda la eternidad, sino solamente la organizó. Pero, siendo imperfecto, su imperfección se reflejó en su obra. Marción despreciaba el mundo visible, haciendo resaltar sus imperfecciones para negar la bondad de su creador [16].

Por el contrario, la gran obra del Dios supremo es la redención: «Erumpunt dicere, sufficit unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua, et omnibus locustis anteponenda» [17]. El Dios supremo vivía en el mundo invisible y era desconocido, no sólo de los hombres, sino también del demiurgo. Pero, movido por su bondad, envió a su hijo Jesucristo para salvar a los hombres y libertarlos de la tiranía de la ley del Dios de los judíos. Jesús no es el hijo ni el enviado del Dios del Antiguo Testamento, ni se le aplican las profecías mesiánicas. Estas se referían a otro Mesías, previsto por el Dios de los judíos, que no llegó a aparecer.

Para no tomar nada del reino del creador del mundo, Jesús no tuvo cuerpo real, sino sólo aparente. No nació de la Virgen María. *Mi madre y mis hermanos son aquellos que cumplen la voluntad de mi padre* (Lc 8,21). Tampoco creció, sino que apareció súbitamente en forma de adulto en la sinagoga de Cafarnaún el año 15 del reina-

[14] «Inde Marcionis deus, melior de tranquillitate: a Stoicis venerat. Et ut anima interire dicatur, et Epicurus observatur; et ut carnis restitutio negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur; et ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est; et ubi aliquid de igneo Deo adlegatur, Heraclitus intervenit» (*De praescr.* VII 3-4: CC 1 p.192). No obstante, el alcance de este texto podría limitarse a resaltar las coincidencias de Marción con los filósofos: «Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem tractatus implicantur»... (ibid., 5).

[15] *Adv. Marc.* I 6: «quem negare non potuit, id est creatorem nostrum, et quem probare non potuit, id est suum».

[16] Bellamente le increpa Tertuliano: «At cum et animalia inrides minutiora, quae maximus artifex de industria ingeniis aut viribus ampliavit, sic magnitudinem in mediocritate probari docens quemadmodum virtutem in infirmitate secundum apostolum, imitare, si potes, apis aedificia, formicae stabula, aranei retia, bombycis stamina, sustine, si potes, illas ipsas lectuli et tegetis tuae bestias, cantharidis venena, muscae spicula, culicis et tubam et lanceam. Qualia erunt maiora, cum tam modicis aut iuvaris aut laederis, ut nec in modicis despicias creatorem?» (*Adv. Marc.* I 14,1).

[17] *Adv. Marc.* I 17,1.

do de Tiberio. Jesucristo predicó un evangelio de amor, oponiendo su doctrina a la de los judíos en el sermón de la Montaña. Declaró que no convenía *poner vino nuevo en odres viejos* (Lc 5,37). Manifestó su poder divino con milagros. Redimió a los hombres y fue crucificado por los judíos que adoraban a Yavé. Descendió a los infiernos y sacó a todos los rebeldes del Antiguo Testamento: Caín, los sodomitas y los egipcios. Pero dejó a todos los que habían sido fieles a Yavé, como Abel, Henoc, Noé, Abrahán y los profetas. Los apóstoles debían haber continuado la obra de Jesús. Pero, a excepción de San Pablo, se dejaron influir por el espíritu del judaísmo.

Daba más importancia a la fe que a la gnosis. Trataba de reducir el cristianismo a una doctrina soteriológica basada en la fe en Cristo y en una moral muy austera. Imponía la abstinencia de carne y vino. Prescribía la renuncia a los placeres carnales y al matrimonio, que provenía del mandato *Creced y multiplicaos* del Dios de los judíos.

Solamente alcanzarán la salvación los que practiquen estas cosas. Pero los que no las cumplan tampoco serán condenados, porque Dios es bueno y misericordioso. Se contentará con abandonarlos hasta el día en que ellos y toda la obra del demiurgo sean consumidos por el fuego.

El marcionismo constituyó un grave peligro para la Iglesia católica en los momentos críticos de las persecuciones. Se organizó como iglesia separada, con templos, jerarquía, obispos, culto y sacramentos, entre los que el principal era el bautismo. Su difusión puede apreciarse por los apologistas que lo combatieron: San Policarpo en Esmirna, San Justino (I *Apol.*60), Felipe de Gortyna en Creta, Dionisio en Corinto, San Ireneo en Lyón, Clemente en Alejandría, Teófilo en Antioquía, Tertuliano en Cartago, Hipólito y Rhodón en Roma, Bardesanes en Edesa. Todavía en el siglo v, Teodoreto de Ciro atestigua haber convertido en su diócesis a mas de diez mil marcionitas.

Nada se sabe en concreto de los discípulos de Marción: *Lucano, Polito, Basilisco, Prepón, Pitón, Megecio, Marco, Ambrosio, Teodoción, Metrodoro, Asclepio, Filomeno.* Prepón escribió contra Bardesanes. El más notable fue APELES († h.180), discípulo de Marción en Roma, y que, quizás por discrepancias personales, se trasladó a Alejandría. Escribió una voluminosa obra titulada *Syllogismoi*, de la que quedan algunos fragmentos en San Ambrosio *(De paradiso* V 28). Regresó a Roma, dejándose seducir en su vejez por una visionaria llamada Filomela, sobre cuyas revelaciones escribió un libro titulado Φανερώσεις (h.170-180). Su principal divergencia con Marción consiste en haber abandonado el diteísmo, retornando al monoteísmo. Sólo admitía un Dios, cuyo principal atributo es la bondad. Este Dios creó el mundo invisible y los ángeles, el principal de los cuales es el «ángel de fuego», creador del mundo visible, a imitación del mundo superior. Este es el autor del mal y de la ley judía. Rechazaba las profecías y los milagros del Antiguo Testamento, calificándolos de fábulas de los judíos. Recurría a exégesis burdamente literalistas y ridículas. No era doceta como Marción.

Cristo habría tomado un cuerpo real, pero no de carne material, sino de la «sustancia del mundo superior», o de la materia astral de los elementos. La redención consistía en libertar las almas de la carne pecadora y del poder del Dios de los judíos.

5. **Gnosis alejandrina.** Basílides (h.120-161). Nació en Alejandría, pero era originario de Siria e influido por Menandro. Enseñó en tiempo de Adriano (127-158) y Antonino Pío (158-161). Sobre su doctrina poseemos referencias de San Ireneo (I 24,3-6) y San Hipólito (*Phil.* VII 20ss), pero con variantes tan notables, que a primera vista parecen antitéticas, por lo cual es preferible exponerlas por separado.

Le preocupaba sobre todo la cuestión del origen del mal, moral y físico, y se esfuerza por explicarlo eximiendo a Dios de toda responsabilidad. «Yo diré cualquier cosa antes que atribuir el mal a Dios». Al mismo tiempo tiene una profunda aspiración soteriológica. De esta doble preocupación procede una exuberante cosmología, con que trata de explicar el origen del universo.

San Ireneo le atribuye un sistema emanatista. En el principio existía el Padre ingénito, del cual, por un proceso de emanación, nació *Nous*, de éste el *logos*, y de éste *phrónesis*. De *phrónesis* procede una pareja de eones, *sophía* y *dynamis*. De éstos, a su vez, procedieron las virtudes, los principados y los ángeles, que fabricaron el primer cielo. De éstos se derivaron otros ángeles, que hicieron un segundo cielo, a semejanza del primero, y así sucesivamente hasta completar el número de 365, que corresponde a otros tantos días del año, numero representado por la palabra mágica *Abraxas*, cuyas letras, sumadas dan por resultado 365 (= 1 + 2 + 100 + 1 + 200 + 1 + + 60). Los ángeles pertenecientes al último cielo, que es el que ven los hombres, formaron el mundo terrestre. Su jefe es el Dios de los judíos. Pero, habiendo querido éste someter todas las naciones a su pueblo predilecto, los demás ángeles se le opusieron. Entonces el Padre ingénito, para evitar la perdición de las gentes, envió a su primogénito *Nuos* (que fue llamado Cristo) para que libertase a los que creyeran en él. *Nous* apareció en forma de hombre. Pero no sufrió la pasión, porque Simón Cireneo llevó la cruz y fue sacrificado en vez de Cristo. Este tomó la apariencia de Simón, burlando a sus perseguidores y subiendo de nuevo al cielo Caulacau. Jesús fue enviado al mundo para destruir la obra de los ángeles prevaricadores. Pero los que creen que fue realmente crucificado y muerto son todavía siervos. Los que, por el contrario, creen que no

murió, sino que ascendió al Padre, consiguen la liberación del alma, que es la única que se salva, pues el cuerpo está destinado a la corrupción [18].

San Ireneo le atribuye, además, el desprecio hacia la ley judía, la práctica de la magia y la más abyecta liviandad. La impecabilidad estaba reservada a unos cuantos escogidos, que eran sólo el uno por mil.

San Hipólito le atribuye un sistema más complicado. La realidad aparece dividida en varios sectores:

1.º *Mundo hipercósmico.* «Hubo un tiempo en que no existía nada. Ni sustancia, ni forma, ni accidente; ni lo simple, ni lo compuesto, ni lo incognoscible, ni lo invisible, ni el hombre, ni el ángel, ni Dios, ni ninguna cosa de las que se designan con nombres y se perciben con la inteligencia o con los sentidos» [19]. Solamente existía el No-ser («lo que Aristóteles llama pensamiento del pensamiento, y estos herejes No-ser»). Este No-ser no tenía ideas, ni reflexión, ni pasiones, ni deseos, ni voluntad. Era inengendrado, incomprensible, innominable. Pero a la vez era el principio de todas las cosas. En él se contenían los gérmenes de todos los seres como en un inmenso granero (πανσπερμία), o como el tronco, las raíces y las hojas en la semilla de las plantas, o como las especies en el género. Otros textos pudieran entenderse en el sentido de la existencia eterna de dos principios eternos; por un lado, el dios No-ser, trascendente, y, por otro, una masa caótica, a manera de una inmensa semilla cósmica, sobre la cual actúa Dios.

El dios No-ser «quiso» crear el mundo. De esa voluntad procedieron tres «filiaciones» (υἱότης) distintas, pero consustanciales (ὁμοούσιος) con Dios. *a)* La primera era simple. Apenas brotó del No-ser, retornó a su primer principio, como un rayo de luz, que se refleja sobre el foco que lo produce. *b)* La segunda era compuesta y más pesada. No siendo capaz de volver por sí misma al No-ser, tomó unas alas de Espíritu Santo, y con su ayuda pudo también retornar al primer principio. Pero el Espíritu Santo, por ser de distinta naturaleza, no pudo retornar a Dios, y permaneció en el umbral del No-ser. *c)* La tercera quedó aprisionada en el cúmulo de los gérmenes del universo, que son la fuente, el principio y el fin de todos los seres parciales, y allí permaneció esperando la purificación para poder retornar al primer principio [20].

[18] *Adv. haer.* I 24,3-7.

[19] *Philosoph.* VII 20-27.

[20] ORBE, A., *Variaciones gnósticas sobre las alas del alma:* Gregorianum 60 (1954) p.34.

2.º *Estereoma.* Debajo del mundo hipercósmico está el estereoma, cerrado herméticamente por el firmamento, esfera sólida que lo aísla del universo inferior. El Espíritu Santo había ayudado a retornar a la segunda filiación, pero él mismo no había podido hacerlo. Entonces se dividió, y engendró el gran arconte, cabeza del mundo, hermosísimo y potentísimo, el cual, en medio del silencio que reinaba debajo del firmamento, olvidó su origen y se creyó que era el ser supremo. Pero se cansó de su soledad, y para llenarla engendró, a su vez, un hijo, también bellísimo, y lo hizo sentar a su derecha. Así resultó la *ogdóada.* El gran arconte, ayudado por su hijo, organizó el mundo de los seres celestes y etéreos, introduciendo en ellos el orden y la armonía.

A su vez, del semillero inicial, agitado por la tercera filiación, que había quedado sumergida en él, salió otro segundo arconte, el cual engendró otro hijo, y lo hizo sentar a su diestra, quedando constituida la *hebdómada,* que corresponde a los siete planetas. En el último cielo, que es el de la luna, reside el Yavé de los judíos, que era un ambicioso, y para aumentar su territorio creó la tierra y los hombres.

Durante mucho tiempo la ogdóada y la hebdómada reinaron cada una en su región respectiva. El arconte de la hebdómada fue el que habló a Moisés y le dijo: *Yo soy el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob,* pero no le dijo el nombre del Dios superior. De esta manera, todo el universo estaba en desorden y pecado, y reclamaba una redención. Para realizarla, la primera «filiación», sin descender de lo alto y sin separarse del dios No-ser, se dio a conocer al gran arconte por medio de su hijo, bajo el nombre de Evangelio. El gran arconte se dio cuenta de su error, y reconoció al No-ser como superior, confesando su pecado de soberbia. Así quedó iluminada la ogdóada. El hijo del gran arconte comunicó el Evangelio al segundo arconte, que también reconoció su error y se arrepintió, quedando también iluminada la hebdómada. La revelación prosiguió transmitiéndose a través de los 365 cielos, y todo volvió a quedar en orden.

Pero faltaban la tierra y los hombres, y para comunicarles el Evangelio descendió de la hebdómada una luz milagrosa sobre Jesús, hijo de María, por obra del cual quedó también redimida la tercera filiación, y todo el universo recuperó el orden, reconociendo la realidad del primer No-ser. Jesús padeció y murió, pero sólo en apariencia, pues la Pasión sólo le afectó en su cuerpo material. Basílides consideraba todo sufrimiento como un castigo. Si los mártires sufrieron tormentos

fue porque eran culpables. Al parecer admitía también la transmigración de las almas.

Comparando las exposiciones de San Ireneo y de San Hipólito, a primera vista resulta difícil conciliarlas. No obstante, en ambas se notan huecos, que pueden llenarse combinándolas entre sí. Quizás respondan a distintos documentos de la secta, cuyo pensamiento no se desenvolvió ciertamente según las reglas de la lógica, sino por yuxtaposición de elementos, en virtud de una interpretación descabellada del hecho del mal, del pecado y de la redención, combinando en absurda mezcolanza nociones platónicas, aristotélicas y cristianas, integradas en una cosmología disparatada.

Sucedió a Basílides su hijo Isidoro, el cual abandonó los temas cosmológicos para fijarse principalmente en el análisis antropológico. Enseñaba crudamente la necesidad de satisfacer las más bajas pasiones como medio para adquirir la tranquilidad del alma requerida para la oración. La parte racional del hombre es libre, y su libertad no queda anulada bajo la opresión de los más bajos instintos [21]. Parecidas aberraciones reaparecerán siglos más tarde en los alumbrados.

Carpócrates (h.130-160). Nació y enseñó en Alejandría. Depende de Basílides. El fondo de sus especulaciones es el platonismo (preexistencia de las almas, caída de un mundo superior, reminiscencia y transmigración). A ello se une un intenso sentimiento de hostilidad hacia los judíos, ensalzando a los rebeldes del Antiguo Testamento.

En la cumbre de todos los seres está el Padre ingénito y desconocido. Los creadores del mundo fueron los ángeles y el Yavé del Antiguo Testamento. Para libertar a los hombres de su dominio tiránico, el Padre desconocido envió a Jesús, el cual nació de José y María, pero conservó la reminiscencia de lo que había contemplado en su existencia anterior. Por esto se elevó por encima de todos los hombres, a quienes enseñó a libertarse de los poderes dominadores del mundo mediante el desprecio a la ley de los judíos. En este desprecio consiste la salvación, y todo el que imite a Jesús puede llegar a adquirir grandes virtudes y ser igual o superior a los apóstoles Pedro y Pablo.

Su hijo Epifanio murió a los diecisiete años en Cefalonia, donde se le tributaron honores divinos. Escribió un desvergonzado libro *Sobre la justicia*, defendiendo el amor libre, el comunismo de bienes y mujeres, el desenfreno de todas las pasiones y la igualdad del derecho (κοινωνία μετ'ἰσότητος) para participar de todos los bienes, especialmente de los placeres.

[21] Se le atribuyen varias obras: una *Etica*, *Explicación del profeta Parkor*, *Sobre el acrecentamiento del alma* (Philosoph. VII 20).

6. **Gnosis itálica.** VALENTIN (s.II). Natural, probablemente, de Alejandría, donde vivió y enseñó hasta 135. Prosiguió su actividad en Roma de 136 hasta 160-166. Según Tertuliano, apostató del cristianismo de despecho por no haber sido nombrado obispo. Murió en Chipre, aferrado tenazmente a su doctrina [22].

Es la figura más destacada del gnosticismo. Era muy elocuente y poseía una formación filosófica de fondo platónico [23]. Su sistema es el mejor conocido por las numerosas referencias de los apologistas. Está construido en función del concepto platónico de un doble mundo: uno superior, trascendente e invisible, y otro inferior, terreno y sensible, que es una pálida imagen del primero [24]. A esto hay que añadir su preocupación típicamente gnóstica por explicar el origen del mal y conseguir la salvación. Todo ello desarrollado en forma de una complicada cosmogonía dualista, de estilo nupcial, en que las cosas se van derivando unas de otras en forma de *syzygías*, o parejas de eones.

[22] «Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio, sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit, ut solent animi pro prioratu exciti praesumptione ultionis accendi» (*Adv. Valentinianos* IV 1: CC 2 p.755).

[23] «Nullus potest haeresim adstruere, nisi qui ardentis ingenii est, et habet dona naturae, quae a Deo artifice sunt creata... talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus» (SAN JERÓNIMO, *In Oseam* II 10).

San Hipólito se esfuerza por afiliar a Valentín al platonismo y al pitagorismo: «a Pythagorae et Platonis ratione haeresim suam concinnans, non ex Evangeliis, iure suo Pythagoreus et Platonicus, non Christianus existimandus est» (*Philosoph.* VI 29).

«Ma lo spirito più eminente dello gnosticismo, la personalità più spiccata in questo vasto movimento di anima, è Valentino, oratore e filosofo, pensatore originale, esegeta acutissimo, tempra di mistico in veste di capo-scuola, psicologia delicata, cui è caro della realtà contemplare l'essenza recondita, sprezzando le apparenza fenomeniche e le contingenza storiche» (E. BUONAIUTI, *Lo gnosticismo* [Roma 1907] p.155).

Merecen mención especial los eruditos estudios que ha dedicado al valentinismo el P. Antonio Orbe, S. I., notables por su penetración y por su esfuerzo para hallar un sentido inteligible a las doctrinas gnósticas, para encuadrarlas en su medio ambiente, y para buscar sus relaciones con conceptos desarrollados por la teología cristiana (cf. *Bibliografía*).

[24] «Cuanto la imagen es inferior al rostro vivo, tanto es menor el cosmos que el eón viviente. ¿Cuál es, según eso, la razón de la imagen? La majestad del rostro, que ha proporcionado al pintor el modelo a fin de ser honrado mediante su nombre. Pues originariamente no se halló forma alguna, sino que el nombre completó lo deficiente en la plasmación. Empero, también lo invisible de Dios coopera a la fe del que fue plasmado» (texto de Valentín en CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV 89,6-90,1; STÄHLIN, 287,21-27: PG 8,1297; trad. de A. ORBE, *En los albores de la exégesis joanea* [Roma 1955] p.353).

I) El *pleroma*, o mundo supraceleste, es el reino del pneuma y de la luz. Está integrado por un conjunto de treinta eones, distribuidos en tres zonas escalonadas: la *ogdóada*, la *década* y la *dodécada*, las cuales, poco más o menos, proceden unas de otras de la siguiente manera:

1.ª *La ogdóada* (mundo suprainteligible). Desde toda la eternidad existían dos principios de todas las cosas, el abismo (βυθός) y el silencio (Σιγή). El abismo era el eón perfecto (τέλειος αἰών), la mónada inengendrada, incorruptible, incomprensible, ilimitada, inexpresable. Es el Dios desconocido (Θεός ἄγνωστος), absolutamente trascendente y separado de todas las cosas. No conoce ni interviene para nada en el mundo inferior.

Junto con el abismo existía el silencio. El abismo vivía en una completa inactividad. Pero, siendo amor, deseaba comunicarse. Se unió con el silencio, quedando constituido en padre o propadre de todas las cosas [25]. De esta unión procedieron tres *syzygías*, o parejas de eones, que son:

a) *nous* y *aletheia* (entendimiento y verdad);
b) *logos* y *zoé* (razón y vida);
c) *anthropos* y *ecclesia* (el hombre y la iglesia).

El conjunto de estos eones, sumados al abismo y al silencio, constituye la ogdóada, que es la región ejemplar de la luz y del espíritu.

2.ª *La década* (mundo inteligible, κόσμος νοητός). La pareja *logos-zoé* dio origen a una década de eones, que son:

a) *bythius-mixis;*
b) *ageratos-henosis;*
c) *autophyes-hedoné;*
d) *acinetos-syncrasis;*
e) *monogenes-macaria.*

3.ª *La dodécada.* A su vez, de la pareja *anthropos-ecclesia* procedió una dodécada de eones, que fueron:

a) *paracletus-pistis;*
b) *patrikos-elpis;*
c) *metrikos-agape;*
d) *aeinous-synesis;*
e) *ecclesiasticós-makariotes;*
f) *theletos-sophía* (voluntad-sabiduría).

Este conjunto de treinta eones divinos constituye el pleroma (πλήρωμα), mundo supraceleste, inteligible y suprainteli-

[25] Cf. A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* [Roma 1958] p.58ss.

gible, y está simbolizado en los treinta años de la vida oculta de Cristo. Está separado del mundo inferior *(kénoma)* por un límite que lo aísla por completo, y se llama *horus* (ὅρος = límite), *stauros* (σταυρός = empalizada, cruz) o *luthrotes carpistes*. Entre el pleroma y el demiurgo ponían también la *enthymesis* (ἐνθύμησις = pensamiento, reflexión), o *madre*, imagen del Padre invisible, y que viene a ser la idea ejemplar del mundo.

El pecado de «Sophía». Para poder continuar la serie de emanaciones y al mismo tiempo para explicar el origen del mal, los valentinianos introducen la peripecia del pecado de *Sophía*, trigésimo eón del pleroma, la cual, impulsada por la curiosidad, quiso remontarse a la región suprainteligible y escrutar el misterio del abismo, cosa que sólo puede hacer el *nous*. *Sophía* cayó, y se habría precipitado en el vacío a no ser porque el límite *(horus)* que rodea el pleroma la sostuvo diciendo *Iao*. Para evitar que esto se volviera a repetir, *nous* (entendimiento) y *theletos* (voluntad) engendraron una última pareja de eones, Cristo y el Espíritu Santo, cuya misión consiste en enseñar a los demás eones del pleroma a respetar la trascendencia del abismo. De esta manera quedó restablecido el orden dentro del pleroma.

No pararon aquí las cosas. *Sophía*, en lugar de unirse a su pareja *theletos*, fue fecundada por el deseo. De ello nació una hija bastarda, llamada *achamoth* (Ἀχαμώθ, = concupiscencia), que es un aborto, una materia sin forma, y que fue expulsada del pleroma. Para reintegrarla al orden se reunieron todos los eones del pleroma a fin de producir colectivamente un nuevo ser divino, a imagen del mundo superior, dándole cada uno lo mejor que tenía, «como se teje una corona de flores». De esta manera nació el Salvador-Jesús, que fue emitido por los eones a la manera de un *problema* [26].

Con esto vuelve a cerrarse la cadena: *logos*: *eones*: *Salvador*. El Salvador es hijo inmediato del conjunto de los eones del

[26] Según San Hipólito, los valentinianos distinguían tres Cristos: «uno emanado del *nous* y de la verdad junto con el Espíritu Santo; otro, germinación de todo el pleroma, cónyuge de la *sophía*, que está afuera; y otro tercero, nacido mediante María para mejorar nuestra condición... Este último realizó una gran obra con su aparición» *(Philosoph.* VI 35).

El P. Orbe interpreta las tres primeras parejas de eones como correspondientes a la producción del Hijo de Dios en tres fases distintas: *a)* la primera *(nous-aletheia)* sería el *logos* en el interior del Padre (λόγος ἐνδιάθετος); *b)* la segunda *(logos-zoé)* sería el *logos* prelaticio (λόγος προφορικός); y *c)* la tercera *(logos-ecclesia)* sería su manifestación externa definitiva. Cf. *En los albores de la exégesis joannea* p.327.

pleroma, y mediatamente del *logos*. Por esto se le llama también *logos*, aunque su nombre propio es Jesús (Salvador). Lo acompaña una cohorte de ángeles espirituales («satélites del Salvador»), y su misión consiste en crear el *kénoma*, o reino celeste, a semejanza del mundo superior, y además los hombres *psíquicos*, o espirituales.

II) *El kénoma*, o reino celeste, constituye una región intermedia entre el mundo superior y el terrestre. Fue creado por el Salvador a semejanza del pleroma, y tiene tres zonas, que corresponden a las del mundo superior:

1.ª *Ogdóada*. Es el reino espiritual (pneumático), formado de pneuma degradado. Corresponde al octavo cielo, de las estrellas fijas.

2.ª *Hebdómada*. Es el reino animal (psíquico), que corresponde a los siete cielos de los planetas. Al frente de cada uno hay un arconte. En esos cielos se escalonan otros tantos coros de ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, deidades, reinos y liturgias. La hebdómada de los ángeles psíquicos está presidida por el demiurgo, que es el Yavé de los judíos, dios de naturaleza ígnea, y que, a diferencia del abismo, es esencialmente activo y trabajador. El demiurgo es de naturaleza psíquica, y, por lo tanto, inferior a las entidades del mundo espiritual. No puede conocer el pleroma, del cual está separado por el límite *(horus)*, ni tampoco la hebdómada celeste, que está por encima de él. Solamente conoce la hebdómada a la cual pertenece y el cosmos sensible (κόσμος αἰσθητός), que es obra suya.

Es fácil reconocer en el demiurgo valentiniano una reminiscencia del platónico. Pero con la diferencia de que el primero no contempla el mundo de las ideas, ni siquiera tiene ideas propias. Para crear el mundo sensible será movido por *Sophía* como instrumento más o menos inconsciente [27]. Y ésta le prestará además la idea ejemplar de la creación, que ella a su vez recibe del *logos*-Salvador. El demiurgo no sólo ignoraba la existencia del mundo supraceleste, sino también la venida del Salvador. Viendo su propio poder, se creyó Dios y proclamó: «Ego Deus, et praeter me nemo» [28]. Fue el inspirador

[27] Tertuliano habla irónicamente de «sigillarius motus»: «Ab illo (Salvatore) enim; si tamen ab illo, et non ab ipsa potius Achamoth, a qua occulto, nihil sentiens eius, et velut sigillario extrinsecus ductu, in omnem operationem movebatur» *(Adv. Valent.* 18,2: CC 2 p.768).

[28] *Adv. haer.* I 5,4. «El demiurgo, dicen, no sabe absolutamente nada, sino que es amente y estúpido, según ellos; y no sabe lo que hace o produce. *Sophía*, pues, operaba y dejaba sentir en él su virtud, no sabiendo él lo que

de los profetas del Antiguo Testamento, pero éstos no anunciaron la venida del Hijo de Dios, porque ni el demiurgo lo sabía ni aquél necesitaba para nada de sus profecías.

3.ª *Héxada.* El demiurgo, movido inconscientemente por *Sophía achamoth*, y ésta, a su vez, por el Salvador, creó el cosmos sublunar, sensible, visible y corruptible. Se llama *héxada* porque ἕξ es la cifra de la materia, que llegó a su perfección en el sexto día (Filón).

A su vez, este cosmos tiene también tres zonas, que son la tríada de corrupción (τῆς ἐν φθορᾷ τρίαδος), cuyos elementos proceden de las tres pasiones que experimentó sucesivamente *Sophía achamoth*: tristeza, temor y consternación. No se menciona la ignorancia porque fue la pasión fundamental, origen de las otras tres; ni tampoco el fuego, porque es común a los demás elementos.

a) De la tristeza provino el elemento aéreo, que es la morada de los ángeles materiales, o demonios. Al frente de ellos está el príncipe de este mundo *(kosmocrator)*, el cual, aunque es criatura del demiurgo, conoce cosas superiores a éste, porque está formado de materia espiritual.

b) Del temor y las lágrimas provino el elemento acuoso, que es la región de las almas animales (psíquicas).

c) De su consternación provino la tierra, que es la materia grosera, propia de los hombres carnales y de los seres corpóreos (hylicos). San Ireneo dice que el elemento luminoso (el aire?) provino de la risa de *Achamoth*.

Valentín repite tres categorías en la formación de las cosas Hay tres reinos: el espiritual (ogdóada), el animal (hebdómada) y el material (héxada). Tres clases de ángeles: espirituales (satélites del Salvador), animales (ángeles del demiurgo) y materiales (demonios). Y hay también tres clases de hombres: espirituales (pneumáticos), animales (psíquicos), y materiales (hylicos).

Los elementos puros y buenos de los hombres provienen de la semilla de *Sophía achamoth*. Los pneumáticos, o espirituales, fueron formados sin intervención ni conocimiento del demiurgo. Son un género diferente (διάφερον γένος), que procede del espíritu superior. En ellos predomina el elemento luminoso. «Aun sepultado en el fango, el oro no pierde su belleza». Estos son los gnósticos, los cuales no necesitan reden-

hacía. De forma que, operando ella, creía el demiurgo realizar por sí solo la creación del mundo. Por donde comenzó a decir: «Yo soy el Dios, y fuera de mí no hay otro» (San Hipólito, *Ref.* VI 33,1; trad. de Orbe, *En los albores...* p.258).

ción. Para salvarse les basta la gnosis, que es su grado propio de conocimiento.

Los hombres psíquicos, o animales, tienen alma racional (ψυχή), que proviene del cielo de la hebdómada *(anima caelestis)*. En ellos están equilibradas la materia luminosa y la oscura. Son los cristianos, a quienes corresponde el conocimiento de la fe. Pueden ser redimidos libertando las partes luminosas de su materia. La redención la realizó el Salvador, que nació de la Virgen María, al cual se unió el eón Jesús en el momento del bautismo, hasta el momento de la pasión, en que se separó y volvió al pleroma, dejando padecer y morir solamente al cuerpo material.

El último grado es el de los hombres *hylicos*, o materiales, que tienen alma irracional (ἄλογος), procedente del barro del paraíso (γεώδης, *choicum)* [29]. Son los paganos, en los cuales domina por completo la materia. No son capaces de redención y perecerán con el mundo material.

Cuando el demiurgo se canse de producir, *Sophía achamoth* retornará al pleroma y cada ser volverá a su principio. Los hombres pneumáticos (gnósticos) irán al pleroma, para lo cual tendrán que atravesar dos fronteras: la de los demonios aéreos (jueces) y la de los ángeles planetarios (cosmocrátores). Para franquear esos obstáculos los ungían con óleo en el momento de la muerte. Por su parte, el demiurgo ocupará en la ogdóada el lugar que dejará libre *achamoth*, junto con los hombres psíquicos que hayan sido redimidos. En cambio, los hylicos perecerán en una conflagración universal, que será el fin de todo, pues no habrá retorno cíclico de las cosas [30]. Así, pues, la escatología valentiniana consiste esencialmente en que cada ser retorne al lugar que le corresponde según su naturaleza, en conformidad con su conducta en el mundo. Esas creencias escatológicas sirven de fundamento a una moral expresada con fuerza y elocuencia.

Baste esta esquemática exposición para darnos cuenta del esfuerzo realizado para tratar de integrar en una síntesis elementos tan dispares como los que entran en juego en las especulaciones gnósticas. La penuria de fuentes de información da origen a interpretaciones muy distintas entre los críticos.

29 *Adv. haer.* I 5,5.

30 «Los valentinianos no descubren por ningún lado la posibilidad de una *iteración de períodos cósmicos*, en que vuelva a repetirse nuevamente la economía a partir de la generación del *nous* hasta el nuevo incendio final. En este punto abandonan una tesis profundamente helenística y se suman a la concepción cristiana de un tiempo unilateral en que nada se repite. El cosmos se aniquila para siempre» (A. ORBE, *En los albores*... p.80).

Pero quizás, más que esforzarse por hallar un sentido racional a especulaciones descabelladas, que caen fuera de la órbita de la lógica más elemental, sería preferible contentarse con ver en ellas una manifestación del trágico desconcierto por que atravesó la filosofía en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores a nuestra era cristiana.

Difusión del valentinismo. El gnosticismo valentiniano se difundió ampliamente a fines del siglo II y principios del III, complicándose con nuevos elementos, hasta incurrir en las más grotescas aberraciones. San Hipólito señala expresamente su escisión en dos ramas, la itálica y la oriental. A la primera pertenecen Heracleón, Tolomeo y Flora. A la segunda, Teodoto y Bardesanes.

HERACLEÓN (h.145-180). Es el exegeta de la secta. Comentó el cuarto evangelio. Orígenes nos ha conservado numerosos fragmentos. Emplea el método alegórico, torciendo el sentido de los textos de San Juan para acomodarlos a las cosmogonías valentinianas.

TOLOMEO (h.140). San Ireneo lo denomina «flosculus Valentinae scholae» (I 1-8). Autor de la *Epístola a Flora*, calificada por Renán de obra maestra de la literatura gnóstica. La ley mosaica no es del todo perfecta, pero tampoco completamente imperfecta. Por lo tanto, no puede proceder de Dios, que es el «Padre universal, ingénito, exento de toda corruptibilidad, luz existente en sí misma, simple e invariable... Principio único de todas las cosas». Tampoco procede del demonio, sino del demiurgo, dios inferior e intermedio, que, aunque no es del todo bueno, sin embargo, es un ser justo.

MARCOS (s.II). San Ireneo lo describe como un charlatán que ejercía su actividad en los círculos aristocráticos de Lyón y ciudades vecinas, mezclando su proselitismo con prácticas de la más baja inmoralidad. Daba al sistema de Valentín una expresión matemática y simbólica, a la manera de los pitagóricos, representando el cosmos y las fuerzas invisibles con números y figuras geométricas.

A la rama oriental pertenece TEODOTO. Se conservan fragmentos en los *Stromata* de Clemente de Alejandría *(Excerpta ex scriptis Theodoti)*. Constituye un conglomerado de doctrinas valentinianas. Acentúa todavía más la tendencia a la exégesis simbólica para acomodar las narraciones bíblicas a las cosmologías gnósticas.

BARDESANES (Bar Daisan, 154-223). Natural de Edesa y amigo de Abgar II. Influido por el valentinismo, se convirtió más tarde al cristianismo, aunque sin desprenderse por completo de su primera ideología. Fue el escritor más eminente de la literatura siríaca en el siglo III. San Efrén le atribuye 150 salmos con sus melodías, cuya mayor parte se conserva. Quedan fragmentos de su diálogo (Περὶ εἱμαρμένης) e himnos agregados a las *Actas de Santo Tomás*. El *Diálogo sobre las leyes de los países* no parece obra suya, sino de su discípulo Filipo *(Patrol. syr.* II). Cultivó las ciencias naturales y la astrología. Negó el influjo de los astros en la libertad humana. Su insistencia en acentuar los contrastes entre el bien y el mal

y la lucha entre los elementos opuestos, quizás sin más alcance que el de su fina sensibilidad de poeta, contribuyó a la formación del maniqueísmo.

7. **Sectas gnósticas.** Los apologistas mencionan una multitud de sectas, que en muchos casos es imposible saber si son efectivamente distintas o una misma con varias denominaciones. Por lo demás, ofrece escaso interés para la filosofía el esfuerzo por hacer inteligible un pensamiento caótico cuyo sello característico es la arbitrariedad. La mayor parte son *antibíblicos* y *antijudíos*, a la manera de Marción. Los *ofitas* adoraban la serpiente (ὄφις) porque se había rebelado contra el Dios de los judíos y había traído al mundo el conocimiento del bien y del mal (gnosis). Se conservan algunos himnos de los *naasenos*, que practicaban también el culto de la serpiente (*naas* = serpiente en hebreo). El principio de las cosas eran el hombre y el hijo del hombre, que era a la vez masculino y femenino, y estaba compuesto de tres elementos: corpóreo, racional y espiritual, todos los cuales se reunieron en Jesús, nacido de María. La humanidad se divide en tres categorías: angélica, espiritual y material, a las cuales corresponden tres iglesias fundadas por Cristo: la primera, de los elegidos (gnósticos); la segunda, de los llamados (cristianos), y la tercera, de los prisioneros (paganos). Los *peratas* se llamaban así porque «avanzaban» (περάω) a través del mundo con ayuda de la gnosis y de Cristo, el cual, para engañar a la materia, había tomado forma de serpiente. Admitían también la división de los seres en tres clases, dentro de una cosmología mezclada con influencias astrológicas. Los *setianos* veneraban a Set, del cual habrían procedido los hombres pneumáticos. Jesús vino al mundo a separar los elementos luminosos y tenebrosos, que luchaban mezclados en espantosa confusión (*non veni pacem mittere in terra, sed gladium*). Los *cainitas* honraban a todos cuantos en el Antiguo Testamento se habían rebelado contra el Dios de los judíos, especialmente a Caín, a los sodomitas y a Judas, que había entregado a Cristo a la muerte para libertar el mundo. Los *simonianos* ponían el fuego como principio elemental de todas las cosas, y distinguían en él una doble modalidad, una escondida y otra manifiesta, que San Hipólito hace corresponder a la potencia y el acto de Aristóteles (δύναμις-ἐνέργεια) y al mundo inteligible y sensible de Platón (νοητόν-αἰσθητόν). Los *severianos* consideraban a Satanás como hijo del Dios creador y padre del hombre en parte, y de la mujer en su totalidad. Los *adeptos de la madre* ponían en la cumbre del universo un principio femenino, unas veces al lado del padre y otras debajo de él luchando con Jaldabaoth. En los *barbelitas* el principio femenino (*barbelos*) hacía las veces de Logos.

San Hipólito y San Epifanio mencionan otras muchas sectas: *adamitas, borborios, codeos, zaqueos, estratiotas, fibionitas, hipitianos, levíticos, eutiquitas, haimatitas, babilonios, estotianos, noaquitas, arcónticos, antitactos o antinomistas, prodicianos, docetas, valesios, angélicos, origenianos.* Abundaban los seudoprofetas, como *Marcíades,*

Marsano, Nicoteo, Fosilampo. La secta de los *elkesaitas* mezclaba elementos paganos, judíos y cristianos. De ella procede Mani, fundador del maniqueísmo.

En el siglo III el gnosticismo constituye una atmósfera confusa, en que las aberraciones penetran en los linderos de la locura. El árabe *Monoimo* imaginaba una entidad subsistente, a manera de una idea universal, que fue la formadora del mundo y del hombre. *Justino* ponía tres principios del universo. Dos masculinos, el Dios bueno y consciente, y Elohim, malo e inconsciente; y otro femenino, Edén, que tenía cara de mujer y extremidades de serpiente. Edén se unió con Elohim, y de aquí procedieron doce ángeles en dos series, que constituyen el paraíso. El hombre fue creado, recibiendo de Edén el alma, y de Elohim, el pneuma o espíritu. Elohim quiso contemplar al Dios bueno, que hasta entonces ignoraba, y abandonó a Edén, la cual, irritada, introdujo el pecado en el mundo y en el hombre. Para salvarlo, Elohim envió sucesivamente a uno de sus ángeles, Baruc; después a Moisés, a Hércules y, finalmente, a Jesús el Salvador, que fue crucificado por uno de los ángeles de Edén [31].

8. **El maniqueísmo: Mani** (216-276). 1.º VIDA Y OBRAS. Los reyes de Persia, para oponerse a la difusión del cristianismo de los sirios, ordenaron compilar en lengua pahlavi los restos dispersos del *Zend Avesta* (Pahlavi Avesta). Esta compilación, iniciada por el arsácida Vologesis III (149-191) y terminada por los sasánidas Ardachir y Sapor II (310-379), detuvo la expansión del cristianismo en Oriente.

El maniqueísmo, que en cierto sentido puede llamarse la gnosis persa, es una mezcolanza entre elementos mazdeístas, gnósticos y cristianos, que fue repudiada y perseguida como herética tanto por unos como por otros. MANI (Manés o Maniqueo) nació en Mardinu, al sur de Babilonia. Parece que cambió su nombre propio—Corbicio—por el de Mani (*mana*=espíritu del mundo luminoso). Después de varias visiones y revelaciones, comenzó su predicación a los veinticuatro años. Pero Sapor, ferviente partidario del mazdeísmo, lo condenó al destierro. Anduvo errante cuarenta años por diversos países de Asia, llegando hasta la India, predicando y ganando numerosos prosélitos. Después de la muerte de Sapor (272) regresó a Persia. Pero los magos lo persiguieron como hereje y fue condenado a muerte. Parece que fue despellejado vivo, y su piel, rellena de paja, colgada y expuesta en la puerta de la capital de Persia.

Escribió muchas obras, la mayor parte en siríaco, que él mismo ilustraba con magníficas miniaturas en color: *Shapura-*

[31] FAYE, E. DE, *Gnostiques et gnosticisme* p.187ss.

kan (dirigida al rey Sapor), *Tesoro de la vida, Libro de los misterios, Libro de los gigantes, Libro de los preceptos, El sol de la certeza, Epístola del fundamento, Cefalea.* También fueron muy numerosos los escritos de sus discípulos. Pero a causa de las persecuciones se han perdido casi por completo. Algunos materiales se han recuperado en los descubrimientos de Turfan (Turquestán chino), Medinet Madi (Egipto), etc. El sistema maniqueo puede reconstruirse por las numerosas referencias que quedan en fuentes latinas (San Agustín), siríacas (Afraates, San Efrén, Teodoro Bar Khoni), griegas (Hegemonius —Acta Archelai—, Serapión de Thmuis) y árabes (Abul Faradj, Sharastani, An Nadim).

2.º DOCTRINA. La gran preocupación de Mani es resolver el problema del mal. Dotado de una fantasía desbordada, de un gran vigor sintético y de una lógica implacable, elaboró una especie de epopeya cosmológico-teológica, en que se describe el origen del mal y se proponen los medios para conseguir la salvación. Su propósito no fue inventar ninguna doctrina original, sino fundir en una síntesis las enseñanzas de Buda, Zarathustra y Jesucristo, haciendo de las tres una religión universal, de la cual se consideraba el Paráclito prometido por Cristo.

a) *Los dos reinos.* La ontología maniquea está basada en un dualismo, en que se enfrentan dos reinos: el espiritual, de la luz, y el material, de las tinieblas.

Desde toda la eternidad existen dos principios opuestos, cada uno con su reino respectivo. Por una parte, Dios, principio espiritual de la luz y del bien. Y por otra, Satanás, principio material de las tinieblas y del mal. Ambos reinos coexistían separadamente, sin división de fronteras, pero sin comunicarse ni siquiera conocerse.

Dios vivía en su palacio luminoso rodeado de innumerables eones. El pensamiento divino tenía cinco potencias: nous, ennoia, frónesis, entimesis y logismos. Al reino de Dios pertenecían dos regiones; la del aire luminoso, con cinco miembros incorpóreos y espirituales: saber, inteligencia, discreción, dulzura y sentimiento; y la tierra luminosa, también con otros cinco miembros, virtudes o poderes: luz, agua, fuego, brisa ligera y viento suave. El conjunto de estos miembros constituía el esplendor.

Por otra parte, Satanás, el poder del mal y las tinieblas, se arrastraba en la región de la tierra, material y oscura, «como un puerco en el fango» o «como una serpiente en su madrigue-

ra». Su reino tenía también cinco poderes: tinieblas, barro o aguas fangosas, vientos de tempestad, fuego de corrupción y humo oscuro.

Satanás conoció el reino superior de la luz y quiso invadirlo. Para ello movilizó los cinco poderes que brotan de la tierra tenebrosa, los cuales atacaron por sorpresa el reino de la «luz admirable y refulgente», haciendo un ruido tan espantoso, que el dios de la luz quedó aterrorizado. Este, para rechazar el ataque, no quiso emplear sus cinco poderes, «hechos para la tranquilidad y la paz», sino que creó la *madre de la vida*, y ésta, a su vez, el *primer hombre*, Ormuz, el cual se preparó para la lucha acorazándose con los cinco poderes de la tierra luminosa: viento ligero, aire suave, luz, agua y fuego. Sin embargo, no pudo vencer a sus enemigos, sino cayó en su poder y lo devoraron. De esta manera, los cinco elementos puros y luminosos quedaron sumergidos en la materia, y las partículas de luz, mezcladas con las tinieblas (mito de Zagreus y los titanes).

El dios de la luz decidió proseguir la lucha a fin de rescatar los elementos buenos y luminosos aprisionados en la materia mala y tenebrosa. Para ocultarlos, el príncipe de las tinieblas —Saclas—engendró de su esposa a Adán y Eva, a fin de que propagaran las partes luminosas mezcladas con la materia. Por su parte, el dios de la luz creó al *amigo de las luces*; éste, a su vez, al *Gran Bam*, y éste al *espíritu viviente*, el cual se encargó de liberar los elementos luminosos y espirituales devorados por los demonios. Consiguió liberar al *primer hombre*. Pero todavía quedaban mezcladas con la materia las partículas luminosas de los poderes divinos, y para desprenderlas, un tercer mensajero celeste,—Mitra—ordenó aquella masa confusa. De aquí provino el mundo, en el cual están mezclados los elementos buenos con los malos, los luminosos con los tenebrosos.

b) *Cosmología*. Mitra se propuso ordenar la masa en que estaban revueltas las partículas luminosas y tenebrosas a fin de separarlas y liberar las primeras. Primeramente separó los elementos en que estaban mezclados los poderes de la luz y de las tinieblas. Así resultaron el fuego, en el cual están mezclados el fuego celeste, puro, y la llama terrestre, tenebrosa; el aire, en que están unidos la brisa celeste, suave, con el viento cálido terrestre; el agua y la luz.

Creó después diez cielos y ocho tierras, ordenándolos conforme a la cantidad de luz que contienen, y en cada uno fue colocando eones luminosos (sol, luna). Hizo el sol del fuego más puro, y la luna, del agua más limpia, y en su región colocó al hombre primitivo. Cuando éste contempla las partículas lu-

minosas que permanecen retenidas por la materia, se le ve la cara de tristeza. De aquí provienen los eclipses.

De los elementos restantes hizo cinco planetas, correspondientes a los días de la semana. Las estrellas fijas son demonios, que están encadenados en el aire. Unos son fríos y otros calientes, y ejercen un influjo maléfico. Mitra dio muerte a unos arcontes tenebrosos. La madre de la vida curtió su piel y, extendiéndola, hizo el firmamento. De su carne se formó la tierra, y de sus huesos, las piedras y las montañas. De sus cabellos nacieron las legumbres, y de su hiel, el vino.

El espíritu poderoso produjo además cinco colaboradores: de su inteligencia, el ornamento de esplendor; de su razón, el gran rey de honor; de su pensamiento, el Adamas luminoso; de su reflexión, el rey de gloria, y de su voluntad, el portador (Atlas).

En el sol reside el *tercer mensajero*—Mitra—, que tiene doce poderes; y en la luna, la *virgen de luz*, cuya misión es desprender las partículas luminosas que tienen mezcladas los diablos aéreos. El sol actúa sobre los diablos ardientes, y la luna, sobre los fríos. Los truenos provienen de los gritos de rabia que lanzan los arcontes cuando se excitan sus pasiones. El sol y la luna son los vehículos de las almas que consiguen su liberación de la materia. Primero se mezclan con el aire purísimo. De aquí pasan a la luna, la cual tarda catorce días en hacer su travesía hasta el sol, donde deposita su cargamento. A ese viaje corresponden las fases de la luna. A la ida va aumentando en forma y claridad, y al regreso disminuye.

c) *Los vivientes.* Las plantas proceden de los elementos impuros desprendidos de los demonios aéreos. Estos elementos germinaron, y al crecer absorbieron las partículas luminosas que estaban mezcladas con la tierra, y brotaron flores y frutos. Cuanto más brillante es la flor y más pulposo su fruto, tanto más cantidad poseen de sustancia luminosa y divina. Los vegetales son malos, pero pueden comerse, porque tienen algo de divino y luminoso. El fruto más divino es el melón.

Los animales son todavía peores. Proceden de las hijas de las tinieblas, las cuales abortaron y dejaron caer sus productos sobre la tierra. De la unión de éstos entre sí resultaron las cinco clases de animales: bípedos, cuadrúpedos, pájaros, peces y reptiles. Pero como los animales se mantienen de vegetales, absorben algunos elementos luminosos, que también es necesario liberar.

d) *El hombre* proviene de una conjuración de los demonios, cuyo jefe—Saclas—hizo unirse entre sí a demonios mascu-

linos y femeninos y después los tragó a todos. Acto seguido se unió a su mujer Nebroel o Namrael. De aquí resultó el hombre Adán, que es un microcosmos, en el cual están mezclados los elementos puros e impuros, los luminosos y los tenebrosos. El hombre tiene dos almas, una luminosa y otra tenebrosa, que es la fuente de la concupiscencia y del pecado.

En Adán prevalecía todavía el elemento bueno. Pero Saclas y su mujer engendraron también a Eva, que es la encarnación del mal y la madre de perdición. Eva se unió con Satanás y engendró a Caín y Abel. Después se unió con Adán y engendró a Set.

e) *Redención y moral.* Hay un doble Jesús: el pasible, que consiste en la parte de luz mezclada con la materia, y el impasible, que son las partes de luz no mezcladas con la materia, y que se hallan en el sol y en la luna. El Jesús impasible bajó al mundo para enseñar a los hombres la existencia de los dos reinos y la diferencia entre la luz y las tinieblas. Pero los hombres no entendieron su doctrina. Entonces Jesús les envió el paráclito, que es Mani, el cual les enseñó las tres cosas necesarias para desprender la luz de la materia tenebrosa, en lo cual consiste la moral que lleva a la salvación. Esta comprende tres *sellos:* a) *De la boca* («signaculum oris»): no dejar entrar ni salir nada impuro, absteniéndose de palabras obscenas, mentiras, vino y carne. Los maniqueos practicaban el ayuno y eran vegetarianos, porque los vegetales, aunque malos, tienen más elementos luminosos que los animales. b) *De la mano* («signaculum manus»): abstención de trabajo manual, de hacer la guerra y de dar muerte a cualquier ser viviente. No hacer mal a nadie. No robar. Practicar la pobreza, perdonar las injurias y despreciar los honores. c) *Del seno* («signaculum sinus»): abstención del matrimonio y de la generación para impedir la propagación del mal. Mani recomendaba la virginidad, pero permitía el concubinato, a condición de que no nacieran hijos, a fin de no perpetuar el mal en el mundo. Era mayor pecado tener esposa que concubina.

f) *Jerarquía.* Los maniqueos dividían a los hombres en tres clases; las dos primeras correspondían a los iniciados: *elegidos* («electi»), en pequeño número, que eran los verdaderos fieles. No podían ocuparse en trabajos manuales y vivían de limosnas. Después de la muerte volvían al reino de la luz, reintegrándose sus partículas luminosas a su principio; *oyentes* («auditores») que constituían la masa de los fieles. Después de la muerte, sus almas iban pasando de unos cuerpos a otros

hasta que lograban incorporarse al de algún elegido, y por medio de éste lograban la salvación; *pecadores*, los cuales irían, sin más, al infierno. La conflagración final será la separación definitiva de la luz y las tinieblas. Todo terminará con ese incendio purificador, en que todas las partículas luminosas volverán al reino de la luz, y la materia quedará oscura, inerte e informe para siempre. De esta manera el bien prevalecerá definitivamente sobre el mal.

Mani se rodeó de doce discípulos, cuyos sucesores se llamaban *maestros* o doctores, verídicos o iluminados. Estos presidían sobre setenta y dos obispos, debajo de los cuales había sacerdotes y diáconos. Tenían dos sacramentos: el bautismo, que administraban con aceite, y la eucaristía, que celebraban en una misa sin vino. Mani era enemigo del Antiguo Testamento y mutilaba a su gusto el Nuevo.

El maniqueísmo se difundió por Oriente, durando hasta las invasiones mogolas. En Occidente perduran sus restos en los cátaros y albigenses hasta el siglo XIII.

9. **Gnosticismo y maniqueísmo en España.** PRISCILIANO (345-385). Un tal Marcos, egipcio, difundió el gnosticismo en España, ganando al retórico Elpidio y a una dama llamada Agape. Estos, a su vez, atrajeron a Prisciliano, joven gallego de noble familia, instruido, elocuente, pero terco, vanidoso y amigo de figurar [32]. Hacía una vida muy ascética y rigurosa. Pronto logró numerosos prosélitos, especialmente entre el elemento femenino. Ganó para su causa a los obispos Instancio y Salviano y difundió su secta por Galicia, Lusitania y Bética.

Higinio, obispo de Córdoba, lo delató a Idacio de Mérida, metropolitano de Lusitania, el cual se esforzó en vano para reprimir aquel movimiento. Llevó el asunto al concilio de Zaragoza de 380, donde parece fueron condenadas las doctrinas de Prisciliano y excomulgados Instancio y Salviano, los cuales, lejos de someterse, replicaron consagrando a Prisciliano obispo de Avila. Con esto se inicia una lucha trágica. Idacio de Mérida e Itacio, obispo de Ossonoba (Faro), llevaron la causa al emperador Graciano, que dictó orden de destierro contra los priscilianistas. Estos, a su vez, acudieron a Roma, pero el papa San Dámaso se negó a recibirlos. No obstante, con el dinero que les suministraba Eucrocia lograron sobornar a Macedonio, intendente del palacio imperial, y la anulación del rescripto de destierro. Regresaron a España y ganaron al procónsul Volvencio, que persiguió a Idacio, el cual se refugió en las Galias, consiguiendo que el prefecto Gregorio llamase a su tribunal a los priscilianistas. Constancio Máximo derrotó a Graciano († 384) y se hizo proclamar emperador. Idacio acudió a él y

[32] SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Ctesiphontem;* SULPICIO SEVERO, *Chron.* II 46.

logró que encarcelara a Instancio y Prisciliano. Fueron citados ante un sínodo en Burdeos. Instancio fue depuesto y condenado al destierro. Prisciliano apeló al emperador, lo cual equivalía a entregarse al brazo secular. Máximo encargó de la causa al prefecto Evodio. A pesar de las protestas de San Ambrosio y San Martín de Tours, los priscilianistas, acusados de practicar la magia y de delitos comunes de inmoralidad, fueron condenados a muerte y decapitados en Tréveris en 385. Fueron ejecutados Prisciliano, Felicísimo y Armenio (clérigos), Aurelio (diácono), Latroniano y Eucrocia. Idacio renunció al episcopado. Itacio, atormentado por remordimientos, fue excomulgado en 389 y después depuesto y desterrado [33].

El priscilianismo duró todavía algunos años, sostenido por Sinfosio, obispo de Astorga, y por su hijo Dictinio, también obispo de la misma ciudad, que escribió un tratado titulado *Libra*. Ambos abjuraron en el concilio I de Toledo (400). La secta desapareció, aunque todavía quedaban priscilianistas en Galicia en el siglo IV.

Se han perdido casi todos los libros de los priscilianistas: la *Libra*, de Dictinio; el *Apologeticum*, de Tiberiano; la *Memoria apostolorum* y el libro *De principe humidorum et de principe ignis*, etc. San Jerónimo dice que Prisciliano «edidit multa opuscula». La mayoría se han perdido. Quedan los *Noventa cánones (Prisciliani in Pauli Apostoli Epistolas canones Peregrino episcopo emmendati)*. Pero esta corrección invalida su valor para poder enjuiciar el pensamiento de Prisciliano. Jorge Schepps descubrió once opúsculos, el primero de los cuales es el *Liber apologeticus*. Pero ni siquiera éstos suministran una visión clara del priscilianismo, debido a la táctica de disimulo ante la oposición de sus adversarios. De todos modos, se trasluce como fondo doctrinal el gnosticismo y el maniqueísmo. Recientemente se han hecho intentos para rehabilitar la persona de Prisciliano. Ciertamente que fue lamentable el apasionamiento en la controversia por una y otra parte y el conjunto de circunstancias que dieron por resultado su trágico desenlace. Pero un conocimiento exacto del pensamiento priscilianista quizás serviría para justificar la actitud de sus adversarios.

ANTIPRISCILIANISTAS. Combatieron el priscilianismo IDACIO (h.395-470), natural de Limica (Galicia), obispo de Aqua Flavia (Chaves) en 427. Viajó por Oriente, donde conoció a San Jerónimo y a Teófilo de Alejandría. Conoció también al papa San León, por encargo del cual combatió a los priscilianistas. Fue perseguido por los suevos por haber solicitado la intervención de Aecio. Su *Cronicón* (de 379-469) es muy interesante para la historia de las invasiones de los suevos, vándalos y alanos en España [34]. SANTO TORIBIO DE ASTORGA (h.444). Gallego. Amigo de Idacio, con quien luchó contra los priscilianistas. BAQUIARIO (fin. s.IV-V). Monje,

[33] SAN JERÓNIMO, *De vir. ill.* c.121-122.

[34] PL 51,873-890; 74,701-750; *Monum. Germ. Hist.* (1894), *Auct. Antiq.* 2,13ss.

probablemente gallego. Escribió una profesión de fe antipriscilianista: *De reparatione lapsi ad Ianuarium (= Obiurgatio in Evagrium)* [35]. AUDENCIO († h.395). Escribió *De fide adversus omnes haereticos* (perdida); OLIMPIO (s.IV): *Adversus eos qui naturam et non arbitrium in culpam vocant* (perdida). PASTOR (s.V). Obispo de Palencia. Murió en Orleáns, adonde fue llevado prisionero por los visigodos. Escribió un *Commonitorium* contra los priscilianistas, dirigido al papa San León, y un *Libellus* para divulgar el concilio I de Toledo (hallado por Künstle). SIAGRIO (h.435). Obispo gallego. Escribió *De fide adversus praesumptuosa haereticorum vocabula.* MONTANO, arzobispo de Toledo (h.522-531).

BIBLIOGRAFIA

BARDENHEWER, O., *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 5 vols. (1902-1932).
BAREILLE, G., *Gnosticisme:* Dict. Théol. Cath., vol.6 col.1434-1467.
BATTIFOL, L., *L'Eglise naissante et le catholicisme* 4.ª ed. (París 1929) c.6-7.
BONAIUTI, E., *Il Gnosticismo. Storia d'antiche lotte religiose* (Roma 1907).
— *Frammenti gnostici* (Roma 1923).
BOUSSET, W., *Die Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907, Berlín 1917).
CERFAUX, L., *Gnose préchrétienne et biblique:* Dict. de la Bible, Supl. por L. PIROT (1936) vol.3 col.659-700.
DORESSE, J., *Les livres sécrets des gnostiques d'Egypte* (París, Plon, 1958).
DUCHESNE, L., *Histoire ancienne de l'Eglise* (París 1907) t.1 c.9 (reproducido en «Dict. Apol. de la Foi cath.», s.V. *Gnose* col.298-312).
DUFOURQ, A., *Saint Irénée* (col. Les Saints) (París s. f.).
FAYE, E. DE, *Gnostiques et gnosticisme* (París, Leroux, 1913, 1925).
GONZÁLEZ BLANCO, ED., *Evangelio de Valentino* (ed. Bergua, Madrid) (Evangelios apócrifos). Es la traducción del *Pistis Sophía.*
HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 5.ª ed. (Tubinga 1931).
— *Geschichte der altchristliche Litteratur* (Leipzig 1893).
HILGENFELD, A., *Bardesanes, der letzte Gnostiker* (Leipzig 1864).
LEBRETON, J., *Les origines du dogme de la Trinité* (París 1910) t.2.
LECLERCQ, H., *Gnosticisme:* Dict. d'Archéol. chrét. et Lit., vol.6 col.1327-1367.
LEGGE, F., *Forerunners and rival of Christianity* 2 vols. (Cambridge 1915).
LEISEGANG, H., *Die Gnosis* (Leipzig 1924, 1936).
NAU, F., *Bardesane:* Dict. Théol. Cath., col.391-401.
ORBE, A., *Variaciones gnósticas sobre las alas del alma:* Gregorianum (1954) p.18-56.
— *En los albores de la exégesis joannea:* Estudios Valentinianos, II (Roma 1955).
— *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo:* Estudios Valentinianos I 1-2 (Roma 1958) (con copiosa bibliografía).
PÉTREMENT, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens* (París 1947).
PEÑA, M., *El gnosticismo en el Nuevo Testamento:* Ciencia Tomista 23 (1921) p.147-187.
PETERMANN, J., *Pistis Sophía:* opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. SCHWARTZE (Berlín 1851).

[35] PL 20,1020ss.

PUECH, H. CH., *Où en est le problème du gnosticisme?*: Rev. de l'Univ. libre de Bruxelles (1934) n.2-3.
— *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute Egypte* (Nag-Hamadi): Coptic studies in honor of W. E. Crum (Boston 1952).
SAGNARD, M. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée* (París 1947).
SCHMIDT, C., *Koptisch-gnostiche Scriften*, I (1905); *Pistis Sophia* (1925).
TONDELLI, L., *Gnostici* (Turín 1950).
VOELKER, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tubinga 1932).

MANIQUEÍSMO

ADAM, A., *Texte zum Manichaeismus* (Berlín 1954).
ALFARIC, P., *Les écritures manichéens* 2 vols. (París 1918-1919).
BURKITT, F. C., *The Religion of Manichees* (Cambridge 1925).
BARDY, G., *Manichéisme*: Dict. Théol. Cath.
CUMONT, F., y KUGENER, A., *Recherches sur le manichéisme* 3 vols.; t.1 *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khoni* (Bruselas 1908-1912).
DÖLLINGER, I. VON, *Geschichte der gnostischmanichischen Sekten im früheren Mittelalter* (1890).
JACKSON, A. V. W., *Researches in Manicheism, with special reference to the Turfan fragments* (Nueva York 1932).
RUNCIMAN, S., *The medieval manichee. A study of the christian dualist Heresy* (1945).
STOOP, E. DE, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain* (Gante 1909).
TACCHI VENTURI, P., *Historia de las religiones* (Barcelona 1947) (JOSÉ MESSINA, *El maniqueísmo* t.2 p.563-578).
VILLADA, Z. G., *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1929-1936). Sobre el priscilianismo, t.1,2 p.91ss.
WIDENGREN, G., *Mesopotamian elements in manicheism* (Upsala 1946).

PARTE II

LOS SANTOS PADRES Y LA FILOSOFIA

I

PADRES ORIENTALES

La palabra *patrología* fue introducida en 1653 por el luterano Juan Gerhard y adoptada después corrientemente para designar la parte de la literatura cristiana que estudia la vida y obras de los llamados Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. Actualmente se reconocen como notas características de los Santos Padres las siguientes: antigüedad, santidad de vida, doctrina ortodoxa y aprobación, expresa o implícita, de la Iglesia. Se señalan como grandes Padres de la Iglesia latina: SAN AMBROSIO (339-397), SAN JERÓNIMO (h.347-419), SAN AGUSTÍN (354-430), SAN GREGORIO MAGNO (590-604); y de la griega: SAN BASILIO (h.330-379), SAN GREGORIO DE NACIANZO (h.330-390), SAN JUAN CRISÓSTOMO (354-407), SAN ATANASIO (295-373).

El desarrollo de la patrística abarca tres períodos:

1.° Desde los orígenes hasta el concilio de Nicea (325)..........
- Padres apostólicos.
- Padres apologistas.
- Primeras escuelas cristianas.

2.° Apogeo: Desde el concilio de Nicea hasta el de Calcedonia (451) o hasta San León Magno († 461).

3.° Decadencia.....
- En Oriente, hasta San Juan Damasceno († 749).
- En Occidente, hasta San Gregorio Magno († 604) o hasta San Isidoro († 636).

«Platonismo» de los Padres. Aunque a través de fuentes más o menos indirectas, lo cierto es que el fondo platónico domina ampliamente en la mayor parte de los escritores cristianos durante los primeros siglos. No se trata de un platonismo puro, sino ecléctico, fuertemente mezclado con infiltraciones estoicas conforme a las modalidades de las diversas ramas neoplatónicas.

No obstante, no sería lícito recargar el acento en lo que se ha llamado «platonismo» de los Padres. Si toman elementos filosóficos de procedencia platónica, también lo hacen con

otros netamente estoicos y aristotélicos. Es verdad que Aristóteles es considerado, sobre todo, como un maestro de dialéctica, y que utilizan de él más bien elementos pertenecientes a las ciencias naturales, y que el platonismo se prestaba aparentemente mejor para una incorporación inmediata a la explicación del dogma cristiano. La distinción de dos mundos, el visible y el invisible. El concepto de un dios «demiurgo», más o menos «creador» del universo. Su alto concepto del alma, espiritual, inmortal, distinta del cuerpo y superior a éste, y a la cual deben sujetarse por el ascetismo las tendencias inferiores. La idea de la purificación, como medio para elevar el alma del orden sensible al espiritual. La creencia en premios y castigos más allá de este mundo. La tendencia religiosa de las últimas derivaciones del platonismo. Estos y otros muchos elementos eran fácilmente asimilables por el cristianismo con sólo someterlos a una depuración no demasiado difícil.

Pero, como muy bien hace notar E. Gilson, «tratar de discernir en la obra de los teólogos los elementos filosóficos que han utilizado, es darles por esto mismo un relieve que no tienen en las teologías de donde se les extrae» [1]. No hace falta mucha perspicacia para ver, aun en los escritores cristianos más influidos por el platonismo, que esos elementos ocupan un lugar secundario y que están subordinados a una inspiración superior, que es la que procede de las fuentes de la revelación cristiana. Esto basta para apreciar la depuración a que, incluso inconscientemente, los someten, haciéndoles adquirir un sentido que contrasta, a veces fuertemente, con el auténtico que tienen en sus textos originales. No hay una tesis platónica, estoica ni aristotélica incorporada, sin más, al cristianismo. Todas, aun las aparentemente más afines, han sido depuradas, rectificadas, enriquecidas y hasta, si se quiere, tergiversadas en beneficio de una concepción del mundo, del hombre y de Dios mucho más elevada de la que pudo alcanzar el genio de los mayores filósofos de Grecia. Todas esas filosofías solamente fueron admitidas en el cristianismo a costa de depuraciones más o menos sustanciales. Si esto hoy día no nos parecería quizás demasiado conforme a las exigencias de la crítica, no hay que olvidar que no en todos los tiempos han prevalecido los mismos criterios, y que lo que hoy consideraríamos tal vez como un abuso, en otros siglos se reputaba como perfectamente legítimo por quienes buscaban, más que la simple expresión del pensamiento de tal o cual autor, lo que en ellos hubiera de verdadero y aprovechable.

[1] E. Gilson, *La Philosophie du Moyen Age* p.93.

Por lo demás, esa depuración a que fue sometida la filosofía griega por los pensadores cristianos no puede decirse que haya sido estéril. De hecho, en ramas importantísimas, como la teología, la moral, la psicología, la antropología y otras muchas, ha servido para marcar un avance positivo en la filosofía. Basta comparar lo que de esas ciencias hallamos en la filosofía griega con el resultado de la elaboración por los pensadores cristianos, para ver claramente de qué parte está la ventaja.

CAPITULO I

Escuela cristiana de Alejandría

En Alejandría, que era entonces el principal centro cultural del imperio romano, floreció desde principios del siglo II una comunidad cristiana cuya fundación se atribuía al evangelista San Marcos. Para la instrucción de los gentiles que se convertían se fundó una escuela catequética, que recibió el nombre de *Didaskaleíon*, y que adquirió importancia desde que en 180 se encargó de su dirección SAN PANTENO, ateniense, educado en la filosofía estoica [2]. A sus lecciones asistían no sólo cristianos, sino también gentiles. Tuvo gran prestigio como maestro. Clemente de Alejandría lo califica de «verdadero formador de almas» [3]. Parece que no escribió nada, limitándose a la enseñanza oral. En 189, el obispo Demetrio lo envió a evangelizar la India, donde murió hacia 211.

CLEMENTE DE ALEJANDRIA (h.145-215).—1. VIDA Y CARÁCTER. Natural, probablemente, de Atenas. Viajó por Asia y Magna Grecia, recorriendo varias escuelas filosóficas, y quizás fue iniciado en los misterios. Se convirtió al cristianismo e ingresó en el Didaskaleíon, sucediendo a San Panteno entre 189 y 190.

Durante la persecución de Septimio Severo (año 202) tuvo que refugiarse en Cesarea de Capadocia, donde murió hacia 215. Benedicto XIV le retiró en 1748 el título de santo (bula *Postquam intelleximus)* por no hallarse documentos anteriores al siglo XI que probaran su culto inmemorial, pero haciendo notar expresamente que no era su intención «ut Clementis alexandrini laudibus quidquam detrahamus».

[2] EUSEBIO, *Hist. eccl.* II 16; V 10; VI 3. «Pantenus Stoicae sectae philosophus, ob praecipuae eruditionis gloriam, a Demetrio Alexandriae episcopo missus est in Indiam, ut Christum apud Brahmanas, et illius gentis Philosophos praedicaret» (SAN JERÓNIMO, *Epist. ad Magnum oratorem:* PL 22,667).
[3] *Stromata* I 1,699.

Su carácter es acogedor, conciliador y un poco ecléctico. Su fondo filosófico es, sobre todo, platónico y estoico (Antíoco de Ascalón, Filón, Musonio Rufo). Su erudición es amplísima, aunque sus obras son muy desordenadas y poco sistemáticas. Tiene un profundo sentido de la completa suficiencia del cristianismo y de su absoluta superioridad sobre la filosofía. Para los cristianos, Cristo es el único verdadero maestro. Puesto que el Logos mismo ha venido del cielo a nosotros, ya no tenemos necesidad de frecuentar las escuelas de los hombres, ni de ir a estudiar a Atenas ni a las demás partes de Grecia, ni a Jonia... Desde que el Logos enseña, todo el mundo se ha convertido, para los cristianos, en Atenas y Grecia [4]. Pero esto no le impide reconocer y estimar las verdades parciales que se encuentran en los filósofos y, como su maestro San Panteno, poner su saber filosófico al servicio de su fe.

2. OBRAS. *Hypotiposeis* (comentario a la Sagrada Escritura en doce libros) [5]. *Quis dives salvetur* (homilía sobre Mc 10,17-31, acerca del buen uso de las riquezas) [6]. Una trilogía, concebida conforme a las tres funciones que atribuye al Logos: *Protréptico* (exhortar), *Pedagogo* (educar) y *Didáscalos* (iluminar). Se conservan las dos primeras, pero la tercera no llegó a escribirla o se ha perdido. El *Protréptico* (PG 8,49-246) es un discurso de carácter apologético, redactado en estilo oratorio y dirigido a los gentiles. Hace resaltar las ridiculeces de sus dioses y sus cultos y les exhorta a buscar la verdad en los profetas, inspirados por el Espíritu Santo, y en Cristo, que es el único maestro de la verdad. Aludiendo a la fábula del grillo que sugirió la idea del arpa a Eumeno de Locres, les invita a escuchar el nuevo canto del Logos para hacer enmudecer los cantos paganos. En el capítulo 12 emplea numerosos términos de las religiones de misterios (iniciación, purificación, lustración, revelación, epoptia, hierofante, etc.). El *Pedagogo* (PG 8, 247-648) es un tratado de moral práctica. El Logos-Cristo es el verdadero educador de los hombres. No sólo es Doctor que enseña la verdad, sino también Pedagogo que ayuda a practicarla. A la contemplación se llega por medio de la ascesis. El Logos enseña a todo hombre que viene a este mundo, y así todos los hombres, sean ignorantes o sabios, son cristianos. Para ser cristiano y conseguir la salvación basta con la fe, pero es mejor la fe iluminada del gnóstico (c.7-12). *Stromata*. La palabra στρῶμα (tapiz de varios colores) expresa muy bien el carácter de estos siete tratados (el octavo es apócrifo), que constituyen una miscelánea de apuntes, reflexiones, recuerdos, observaciones y digresiones. Carecen de

[4] «Sola aquella es la verdad auténtica que nos enseña el Hijo de Dios». «Somos enseñados por Dios los que aprendemos las letras sagradas del Hijo de Dios» (*Strom.* I 20,816).

[5] COLUNGA, A., O. P., *Clemente de Alejandría, escriturario:* Helmántica I (1950) n.4 p.452-571; LÓPEZ OREJA, J., *Alejandría. Su escuela. Un maestro:* ibid., p.402-452.

[6] FANTINI, J., *Análisis del «Quis dives salvetur»:* Helmántica, ibid., p.572ss.

plan, o, si tienen alguno, es muy genérico. Su finalidad no es dogmática, sino apologética y moral. Nos fijaremos, sobre todo, en el concepto de saber y de la filosofía.

3. ORDEN DEL SABER. El pensamiento de Clemente sobre las relaciones entre la filosofía y el cristianismo aparece en la ordenación jerárquica del saber en cinco grados, que quizás responde a un programa de estudios ensayado en la escuela de Alejandría.

1.º *La propedéutica de párvulos*, o sea la instrucción propia de la escuela primaria, que consiste en leer, escribir y contar.

2.º *Las siete disciplinas encíclicas* (ἐγκύκλια παιδεύματα): gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música, las cuales, lo mismo que en las escuelas griegas, sirven como preparación para el estudio de la filosofía, a la cual están subordinadas como servidoras o criadas [7].

3.º *La filosofía*. La actitud de Clemente ante la filosofía es plenamente favorable y conciliadora. La filosofía no es mala, puesto que Dios la ha querido, aunque después la haya sustituido por la fe. Su origen es divino, ya que procede de la iluminación del Logos a los paganos por medio de los filósofos. Por esto la fe y la filosofía no se excluyen. Pero la filosofía no es el grado supremo del saber, sino solamente una anticipación y una preparación para la fe. Consiste en la investigación de la verdad por medio de la razón, a diferencia de la fe, que se basa en el testimonio de la revelación divina. Es un

[7] «Algunos, embriagados con los filtros de las criadas, despreciaron a la señora filosofía. Unos encanecieron en la música, otros en la gramática, otros en la geometría, otros en la aritmética y muchos en la retórica. Pero así como estas disciplinas, que se llaman encíclicas o circulares, son preparación para la filosofía, que es su señora, así también la filosofía, a su vez, sirve de preparación para la sabiduría. La filosofía es, pues, el ejercicio de la sabiduría, y llamo sabiduría a la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas respectivas. La sabiduría es reina de la filosofía, como ésta es, a su vez, reina de las disciplinas propedéuticas» (*Strom.* I 5: PG 8,721-722; cf. VI 10: PG 9,303-304). «Así, de la música se escogerá la proporción entre los acordes; de la aritmética, el modo de sumar y restar los números y las relaciones que guardan entre sí. Si se estudia la geometría, se ha de atender a la esencia misma de esta ciencia, que es el espacio. Si se estudia la astronomía, nos ha de servir para elevar nuestra mente de la tierra a Dios. Si estudiamos la dialéctica, debemos acostumbrarnos a anotar las divisiones de los géneros en especies y prestar atención a las distinciones hasta llegar a lo simple y primero» (*Strom.* VI 10,300).

Un plan semejante de estudios lo hallamos en Orígenes (PG 14,1266ss), San Gregorio Taumaturgo (*Oración panegírica de Orígenes:* PG 10,1051-1104), Eusebio (*Hist. eccl.* VI 18-24), San Agustín (*Confessiones* I 13; I 18; II 3; III 3-5; IV 2; *Retractaciones* I 5).

conocimiento práctico de la vida. Una preparación para la sabiduría y para la virtud. Un procedimiento para pasar de las cosas sensibles (τῶν αἰσθετῶν) a las realidades inteligibles (τὰ νοητά). Su campo es sumamente amplio. En sentido estoico la define como la ciencia de las cosas divinas y humanas, presentes y futuras [8]. «Philosophi apud nos dicuntur qui amant sapientiam, quae est omnium opifex et magistra» [9]. Pero por encima de la filosofía está la sabiduría, que es un conocimiento inspirado por la fe, unido a la práctica de la piedad y de una vida santa. Esta es la verdadera filosofía, o gnosis eclesiástica, que Clemente contrapone a la gnosis herética.

Por influjo de su formación filosófica y de su maestro Panteno, sus preferencias se orientan hacia el platonismo y el estoicismo. Es significativo que, mientras que las citas de los estoicos en los *Stromata* se elevan a doscientas cuarenta, y las de Platón a ciento quince, Aristóteles solamente aparece mencionado quince veces. Platón es el «amigo de la verdad», inspirado por Dios [10].

No todos los que llevan el nombre de filósofos lo merecen. Pitágoras, Sócrates y Platón honraron ese título con su vida y su doctrina. Pero los sofistas y los epicúreos son indignos de llevarlo. No pierde ocasión de estigmatizar a Epicuro, calificándolo de ateo y «príncipe de impiedad» [11]. Las filosofías por excelencia son la de Pitágoras, hombre iluminado por Dios, y la de Platón, que mueve a la piedad.

Personalmente no se adscribe a ninguna secta filosófica. Entiende la filosofía en sentido ecléctico, no en cuanto obra de tal o cual filósofo, sino como un conjunto de verdades dispersas por las distintas escuelas, a que los paganos llegaron con su sola razón natural. «No llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a todo aquello que ha sido rectamente enseñado por cada una de estas sectas, que profesan la justicia con piadosa ciencia. Ese conjunto selecto (ἐκλεκτικόν) es lo que yo llamo filosofía» [12]. El gnóstico «toma de cada disciplina lo que conviene a la verdad» [13].

La razón de esto es que, si bien la filosofía procede remotamente de Dios y del Logos iluminador, sin embargo tiene su origen inmediato en los ángeles prevaricadores o en los

[8] *Strom.* IV 26,1373. [9] VI 7,278. [10] V 10,101.

[11] «Sólo dejo de mencionar a Epicuro porque, negando la existencia de Dios, es el más impío de todos» (*Protr.* I 5,172). En otro lugar le aplica las expresiones de San Pablo en la epístola a los Colosenses 2,8 (*Strom.* I 11,748).

[12] I 7,732. «No tomamos, sin más, cualquier filosofía» (*Strom.* I 19,808).

[13] VI 10,300.

plagios de los filósofos a los profetas. Por esto, aunque en ella se contengan muchas verdades aprovechables, hay que saber discernirlas y separarlas de los errores con que están mezcladas.

Así, pues, la filosofía sería un conjunto de doctrinas entresacadas de las distintas escuelas que pueden ser aprovechadas para la explicación e ilustración de la fe. De esta manera la filosofía de los griegos es un fundamento de la *filosofía cristiana*, expresión que casi al pie de la letra aparece por vez primera en Clemente [14]. Si bien hay que entenderla como equivalente a la doctrina propia del cristianismo, basada en la fe, y contrapuesta a la filosofía, puramente racional. La *filosofía cristiana*, tal como actualmente la entendemos, quizás habría parecido a Clemente una redundancia. Distingue claramente entre la filosofía pagana, puramente racional, y la doctrina propia del cristianismo. Pero es posible que le hubiera parecido extraño intercalar una especie de filosofía intermedia distinta de la filosofía pagana, de la fe y de la gnosis. Aunque, en realidad, su concepto de filosofía, en cuanto conjunto de verdades racionales entresacado con un criterio selectivo de las distintas filosofías y orientado por la luz extrínseca, negativa y preservativa de la fe, no dista mucho de lo que actualmente se entiende por «filosofía cristiana».

Para justificar el empleo de la filosofía acude Clemente a las teorías filonianas del «robo de los filósofos» y a la alegoría de Sara y Agar. Las ciencias propedéuticas están subordinadas como siervas a la filosofía, que es como su señora, y ésta, a su vez, a la fe y a la gnosis, que son los grados superiores de conocimiento [15].

Pero la clave del pensamiento de Clemente hay que buscarla en su aplicación del concepto del Logos: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jn 1, 9), dando a la verdad un sentido cristocéntrico pleno. Toda verdad, hállese donde se halle, procede de una sola fuente, que es el Logos eterno, el cual, ya antes de la encarnación, fue iluminado sucesivamente con destellos parciales a los hom-

[14] VI 8,289: ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας.

[15] «Si la filosofía profesa la continencia de las palabras y de las pasiones, es aceptable por sí misma, y, si se emplea para el conocimiento y honor de Dios, es mucho más venerable e importante. Valga aclarar esto con un ejemplo: Sara, esposa legítima de Abrahán, era estéril, y, queriendo Abrahán tener descendencia, permitió que Agar fuera su mujer. La sabiduría cohabita con el fiel, pero todavía es estéril. Mas no sin razón quiso caminar ayudado por la ciencia mundana (Agar), para que luego sobreviniera la divina providencia y creara a Isaac. Después de instruirse en las disciplinas, se alcanza la sabiduría, que es la principal (Sara), y a la que Abrahán, creyente y justo, llegó por la contemplación» (*Strom.* I 5,723-727).

bres. Primero a los judíos por medio de sus profetas (ἰουδαικῶς), después a los griegos por medio de sus filósofos (ἐθνικῶς), y, finalmente, de una manera plena, a los cristianos (καινῶς καὶ πνευματικῶς). El judaísmo y la filosofía son, pues, a manera de dos ríos que contienen una misma verdad y que desembocan en el cristianismo. «La filosofía conducía a los griegos a Cristo, como la ley conducía a los hebreos» [16].

Hay, pues, dos Testamentos antiguos, la Biblia para los judíos y la filosofía para los griegos; y un Testamento nuevo, que es el Evangelio, revelado a los cristianos por el Logos en persona [17]. «Uno es el sembrador y una misma la semilla que siembra. El Sembrador es el Logos. La semilla, la Verdad. Las diferencias proceden del distinto terreno y del tiempo en que fue recibida. Por esto, si los hebreos pueden alegar una parte de verdad, también pueden hacerlo los griegos, los cuales han conseguido arrancar una pequeña partecilla de verdad del Logos teológico» [18]. A todos los hombres les ha sido inspirado un cierto efluvio de verdad. A los bárbaros les fueron dados la ley y los profetas, y a los griegos la filosofía, para que sus oídos se acostumbraran al Evangelio. Hay también hay una verdad helénica (ἑλληνικὴ ἀλήθεια) [19].

Por lo tanto, la filosofía no es mala, sino buena, porque es obra de la Providencia divina [20]. Procede de Dios y del Verbo iluminador, que es la fuente de toda verdad. Es una «imagen luminosa de la verdad, un don divino (Θεόθεν) concedido a los griegos» para prepararlos al Evangelio y a la perfección que iba a traer Cristo. Y así, la filosofía es útil para los griegos y para los cristianos. A los griegos les sirve como preparación para la fe y para conducirlos a Cristo. Es un preludio y un auxiliar del cristianismo.» La filosofía sirvió a los griegos de pedagogo, como la ley a los hebreos» [21]. Antes de la venida de Cristo, la filosofía les era necesaria a los griegos para su justificación. Después de Cristo les sirve para prepararse a recibir la fe. Y después que han llegado a la fe, les sigue siendo útil para profundizar en su conocimiento y defenderla.

También para los cristianos la filosofía es un auxiliar precioso, una loriga, un medio para defender eficazmente la fe con la dialéctica y para progresar en la ciencia mediante la demostración de la fe (πίστεως ἀπόδειξις).

16 *Strom.* I 13,756; VI 5,261.
17 I 5,717.
18 I 7,732.
19 I 20,816.
20 I 1,708. Dios es causa de todos los bienes. De unos, como de los dos Testamentos, Viejo y Nuevo, causa principal; de otros, como la filosofía, causa secundaria (I 5,717).
21 I 5,717.

4.º *La fe.* Pero la filosofía no es el grado supremo del saber. Clemente subraya su carácter preparatorio, propedéutico (περιληπτικῶς). «La filosofía griega purifica el alma y la prepara para recibir la fe, sobre la cual la verdad edifica la gnosis». Por encima de la filosofía, que es un conocimiento puramente racional, quedan otros dos grados superiores y ascendentes hacia el conocimiento perfecto, que son la fe y la gnosis.

La fe es superior a la filosofía, pues no sólo suministra al cristiano verdades parciales y fragmentarias, sino la verdad en toda su plenitud, que procede de la revelación hecha por el Logos (ἀρχικὸς λόγος). Es la sustancia de las cosas que esperamos, una demostración de lo que no hemos visto, una anticipación voluntaria (πρόληψις ἑκούσιος) y un asentimiento religioso (θεοσεβείας συγκατάθεσις). Es el conocimiento que proporciona la verdad revelada, que hay que descubrir en la Sagrada Escritura por medio de la interpretación alegórica, la cual pone de manifiesto los misterios que en ella se ocultan. Es el fundamento sobre el cual hay que edificar la ciencia con oro, plata y piedras preciosas, y el medio para llegar al verdadero conocimiento de Dios [22]. «Es la perfección del conocimiento, conforme dice la Escritura que el que cree en el Hijo de Dios tiene la vida eterna. Si, pues, los creyentes tenemos la vida, ¿qué queda que supere la posesión de la vida eterna? A la fe no le falta nada. Es perfecta y basta para todo». A la razón y a la fe les corresponden dos modos distintos de conocimiento. Pero no son dos cosas antagónicas, sino dos órdenes sucesivos, ascendentes en perfección. La fe prevalece sobre la razón, y ésta tiene carácter de auxiliar y subordinada, contribuyendo a la inteligencia, ilustración y defensa de las verdades conocidas por la revelación personal del Logos. La fe se inserta en el tronco de la razón, y su fruto es la sabiduría cristiana, cuyo grado supremo es la gnosis [23].

5.º *La gnosis.* La gnosis es la plenitud del conocimiento, en que culminan todos los grados anteriores. «Querer llegar a la gnosis sin filosofía, sin dialéctica y sin el estudio de la naturaleza, es pretender coger los racimos sin cultivar la viña» [24]. Para llegar hasta aquí hay que ir ascendiendo mediante la fe (ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν), penetrando los secretos de las Escrituras encubiertos bajo el velo de las alegorías, y conocer las enseñanzas secretas del Señor, transmitidas por la tradición a los apóstoles (παράδοσις), especialmente a Pedro, Santiago, Juan

[22] VII 10,480. [23] VI 15,340-341. [24] I 9,740.

y Pablo, y de éstos a los demás. Su objeto es el conocimiento de Dios, que es la causa que está más allá de todas las cosas (τὸ ἐπέκεινα αἴτιον), y del Logos, que es la verdad por esencia. Es un conocimiento eminente, esotérico, reservado a una minoría muy selecta (θεωρία ἐποπτική, καθ'ἐξοχήν), contrapuesto al conocimiento exotérico que se halla en la Sagrada Escritura, que está destinado al común de los fieles.

La gnosis es una iluminación (φωτισμός), una comprehensión (κατάληψις), un estado habitual de contemplación (θεωρία νοητά, ἕξις), un conocimiento, a la vez intuitivo y afectivo, de los secretos de Dios y del Logos y de la causa suprema de todas las cosas, que produce una certeza absoluta. Es la perfección de la caridad, propia del Nuevo Testamento [25].

Para llegar a esta contemplación hace falta una doble preparación. Una purificación moral, mediante la práctica de las virtudes. Después de los seis días de trabajo se llega al descanso de la hebdómada, y después, ascendiendo a través de los siete cielos, se llega hasta la ogdóada. «Gnóstico es el que vive unido a Dios por la caridad y el conocimiento» [26] y que ha dominado sus pasiones hasta conseguir un equilibrio y una imperturbabilidad absolutos. Así se llega a la *apatía*, que consiste en la inmunidad de toda pasión que pueda perturbar la paz y tranquilidad del alma [28].

Hay que completar esa preparación moral con una purificación intelectual, en cuya descripción Clemente utiliza la terminología de los misterios. Lo primero es el *bautismo*, que es a la vez un baño purificador (λύτρον) y una iluminación (φωτισμός). Después vienen los «pequeños misterios», que son una enseñanza preparatoria. Y, finalmente, se tiene acceso a los «grandes misterios» (ἐποπτεία), en los cuales ya se contempla al Logos. «Los que no se quedan en la hebdómada del reposo, sino que se asimilan a Dios por las buenas obras, se elevan hasta la herencia de una bienhechora ogdóada y se aplican a la pura *epoptía* de una contemplación insaciable» [28]. Por me-

[25] Camelot, P. H., O. P., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (París 1945) p.28ss.—«Grec et chrétien, et très sincèrement même l'une et l'autre, il veut unir son idéal religieux et son idéal de culture. Ainsi, ce ne sont pas seulement les raports de la foi nouvelle avec la vérité des vieilles philosophies qui l'intéressent; il va beaucoup plus loin, et veut que la vie tout entière soit chrétienne: lettres, vie sociale et familiale, éducation, travail, loisir. Il cherche déjà à formuler les principes d'une culture pénétrée de sa foi et inspirée de son idéal» (P. Mondésert, intr. al *Protréptico:* Sources chrétiennes, n.2 p.17-18). «Clément mérite excellement, et le premier, le titre d'humaniste chrétien» (ibid., p.18).

[26] *Strom.* VI 13,324.

[27] VI 9,292-300.

[28] VI 14,337.

dio de la abstracción (ἀνάλυσις) se remonta la inteligencia de lo compuesto a lo simple (ἁπλούστερα καὶ ἀρχικώτερα).

Cuando ha llegado a este grado, el alma gnóstica es una imagen del Logos, e intuye a Dios cara a cara, aunque la contemplación perfecta y eterna (ἀΐδιος θεωρία) solamente se consigue después de la muerte. El gnóstico comprende lo que a los demás les parece incomprensible. No hay nada oscuro para él. Todo lo sabe, y por eso puede también enseñar [29]. «Muchos escuchan la palabra divina, que es la refección del alma, pero no todos comprenden la grandeza de la gnosis, y menos aún son los que obran según la voluntad del Señor, que es el agua de la vida gnóstica» [30]. El gnóstico contempla la luz y la verdad. Cuanto más se simplifican sus deseos, tanto más se acerca a la unión con Dios [31]. El gnóstico imita a Dios y sirve a sus prójimos con caridad [32]. «Me parece que los caracteres del gnóstico son tres: conocer la cosa, poner por obra los secretos del Logos y enseñar a los demás las cosas ocultas acerca de la verdad» [33]. La virtud del gnóstico es ya inamisible. «En todo momento ora, aun en el pensamiento; siempre está unido a El por la caridad y es familiar de Dios» [34].

No entra en nuestro objeto examinar en pormenor este grado supremo de conocimiento, que no sólo excede el ámbito de la filosofía, sino también el de la teología racional propiamente dicha y penetra en el campo de la mística. Solamente hemos tratado de poner de relieve la gran estima en que Clemente tiene a la filosofía y el concepto de su utilidad para la expresión e ilustración de la doctrina cristiana. A pesar de su desorden y sus imperfecciones, más quizás de forma que de fondo, los *Stromata* representan un esfuerzo generoso y un gran avance hacia la incorporación de la filosofía puesta al servicio de la verdad revelada, en una simbiosis armónica, cuyo resultado será la teología. Si bien es notable que Clemente, aunque en muchos pasajes parece querer esbozarlo, no haya llegado a tener un concepto claro de este tipo de ciencia, cuyo lugar propio estaría a continuación de la fe combinada con la filosofía. Entre los grados cuarto y quinto de Clemente queda un hueco, en el cual se situará siglos más tarde la ciencia teológica. Por lo demás, tiene el gran mérito de haber definido claramente las etapas ascendentes hacia el conocimiento perfecto, que, en un concepto cristiano del saber, van subiendo desde el conocimiento racional que proporciona la filosofía;

29 VI 8,292.
30 VII 16,545.
31 IV 23,1356-1357.
32 II 19,1040.
33 VII 1,408.
34 VI 13,324.

después, la teología, ciencia natural por su modo, pero sobrenatural por su objeto y por la luz de la revelación, bajo la cual lo considera; por encima de ésta, el saber místico, cuyo modo de conocimiento es ya sobrenatural; y, finalmente, la visión beatífica, en la cual culminan todas las posibilidades del saber humano elevado por la gracia y por el *lumen gloriae*. «La cumbre más alta a que puede llegar el alma gnóstica es la contemplación de Dios cara a cara»[35].

ORIGENES (h.185-253).—1. VIDA. Eusebio, su gran admirador, le dedica casi entero el libro 6 de su *Historia eclesiástica* (PG 20,519ss). Nació, probablemente, en Alejandría. Por su aplicación al trabajo, sus contemporáneos le pusieron los sobrenombres de «Chalcenterius» y «Adamantius» (hombre de acero). San Atanasio lo califica de «verdugo del trabajo».

Recibió la primera educación de su padre Leónidas, mártir en la persecución de Septimio Severo (202). Fue discípulo de Clemente en el Didaskaleion, y le reemplazó, por encargo del obispo Demetrio, cuando apenas contaba dieciocho años (202-203). Quizás por verse necesitado de recursos después de la muerte de su padre, a quien fueron confiscados sus bienes, vendió sus manuscritos de autores paganos, de cuyo producto vivía muy modestamente. Tal vez por evitar sospechas en su actividad docente, o en un momento de excesivo celo religioso, aplicó al pie de la letra el texto del Evangelio (Mt19,12), acto del cual se arrepintió más tarde, y a cuya irregularidad se debió la negativa del obispo Demetrio para conferirle el sacerdocio.

Hacia 212 hizo un breve viaje a Roma deseando conocer aquella «antiquísima iglesia de los romanos», entablando estrecha amistad con San Hipólito. De regreso a Alejandría, una violenta represión de Caracalla (215), le obligó a buscar refugio en Palestina.

Su período de actividad docente y literaria en Alejandría abarca de 218 a 230. Los discípulos acudían a su escuela en gran número. El exceso de trabajo le hizo asociar en la enseñanza a Héraclas (215), a quien dejó las clases de filosofía, reservándose la explicación de la Sagrada Escritura. Como a sus clases acudían no sólo cristianos, sino también paganos y gnósticos versados en filosofía, dedicó algún tiempo a un estudio intenso de ésta. No es seguro que asistiera a la escuela de Ammonio Sakkas ni que fuera condiscípulo de Plotino. En Alejandría compuso el tratado *De principiis* y emprendió la monumental obra de las *Héxaplas*. Un rico discípulo llamado Ambrosio puso a su disposición siete taquígrafos y varios calígrafos y copistas. A ruegos del gobernador de Arabia, hizo un viaje por aquel país. Hacia 223 visitó Antioquía llamado por Mammea, madre de Alejandro Severo, que sentía interés por el cristianismo. Hacia 230 fue llamado a Grecia para combatir algunas herejías. Se detuvo de paso en Cesarea de Palestina, donde fue ordenado de sacerdote, a

[35] VII 11,496.

sus cuarenta y tres años, por los obispos Teotisto de Cesarea y Alejandro de Jerusalén. Recorrió Efeso, Nicomedia y Atenas. Pero, a su regreso a Alejandría, el obispo Demetrio reunió un sínodo, que lo privó de su cargo de profesor, lo suspendió del sacerdocio, lo excomulgó y expulsó de la ciudad. Orígenes buscó refugio entre sus amigos de Cesarea de Palestina (232), donde organizó una escuela y una biblioteca, y permaneció veinte años dedicado a un intenso trabajo como profesor, escritor y predicador.

En la persecución de Decio (250) fue preso y sometido a torturas, que soportó con entereza y verdadero espíritu de mártir. Murió en Tiro en 253-255 [1].

2. Obras. Es el escritor más fecundo de la antigüedad. Su actividad literaria fue asombrosa, extendiéndose a las materias más variadas. San Epifanio habla de seis mil obras; Eusebio, de dos mil; San Jerónimo, de ochocientas [2]. La mayor parte se ha perdido a causa de las persecuciones, controversias y condenaciones. Algunas se conservan en su lengua original, y la mayor parte, en traducciones latinas de Rufino y San Jerónimo. Las más interesantes para la filosofía son el tratado *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν: PG 11,111-414), compuesto hacia 230, y la obra apologética *Contra Celso*, compuesta entre 245-250 a ruegos de su discípulo y admirador Ambrosio (PG 11,641-1632).

El tratado *De principiis* es su principal estudio teológico. Constituye un intento de exposición sistemática de los dogmas fundamentales del cristianismo. Está integrado por una porción de tratados divididos en cuatro libros, sin guardar un orden riguroso y volviendo varias veces sobre los mismos temas. Suscitó muchas

1 «A pesar de las debilidades doctrinales que se le pueden reprochar, Orígenes permanece siendo una de las grandes figuras de la antigüedad eclesiástica. Amó ardientemente la verdad cristiana y le consagró todo su genio y todas sus fuerzas. Por otra parte, no separó jamás en su vida el ardor de instruirse y el de santificarse a sí mismo y llevar a los otros al bien. Su religión y su piedad han estado a la altura de su ciencia. Y, si no llegó a ser mártir, no fue por no haber confesado su fe, sino por falta de un verdugo para poner fin a sus torturas» (Tixeront, J., *Patrologie* p.124).

2 «Videtisne et graecos pariter et latinos unius labore superatos? Quis enim unquam tanta legere potuit quanta ille conscripsit?» (San Jerónimo, *Epist. a Paula* 33); cf. *De vir. illustr.* 54.). «Quis nostrum tanta potuit legere quanta ille conscripsit? Mille et eo amplius tractatus, quos in Ecclesia locutus est, edidit; innumerabiles praetera commentarios, quos ipse appellat *tómous*» (*Epist.* 41, alias 65). No obstante, más tarde cambió de actitud hacia Orígenes, y lo califica duramente: «Credite experto, quasi christianus christianis loquor: venenata sunt ipsius dogmata, aliena a scripturis sanctis, vim Scripturis facienda».

«Toda la obra de Orígenes tiene el carácter de una improvisación brillante y desigual que un espíritu superior ha desarrollado día tras día, volcando ampliamente sobre ella sus puntos de vista personales, su ciencia, sus recursos, sus conceptos nacientes, pero que carece de no sé qué fuerza íntima de organización y terminación» (Croisset, A. y M., *Histoire de la littérature grecque* [París 1901] V p.849.)

contradicciones. De él están tomados los nueve puntos que presentó Justiniano a la condenación.

Se ha perdido la versión de San Jerónimo, y solamente se conserva la de Rufino, poco de fiar, pues abrevia el original y atenúa o sustituye las tesis más abiertas a la controversia.

En el prefacio establece una especie de símbolo de dogmas cristianos, distinguiendo nueve firmes: la existencia de Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo; la inmortalidad del alma, el libre albedrío, la existencia de los demonios, la creación del mundo por Dios, la inspiración de la Sagrada Escritura, la existencia de los ángeles. Y seis problemas, sujetos a controversia y aclaración: la procesión del Espíritu Santo, el origen del alma, la naturaleza de los ángeles, de los demonios y de lo incorpóreo y la animación de los astros.

Está dividido en cuatro libros. En el primero trata de Dios y los seres del mundo suprasensible: de la Trinidad (3-4), de los espíritus creados, ángeles y demonios (5, 6 y 8), y la cuestión de si los astros están animados (7). En el segundo, del mundo sensible y del hombre; de la creación (1-3), la encarnación del Verbo (6), del alma humana (8-9) y expone su escatología (10-11). En el tercero, de los fundamentos de la moral: la libertad, la lucha ascética contra los enemigos del alma, mundo, demonio y carne, destacando el triunfo final del bien sobre el mal. El cuarto lo dedica a la Sagrada Escritura, dando una noción de la inspiración y exponiendo los tres sentidos en que puede entenderse el texto sagrado.

3. Actitud ante la filosofía. Orígenes estaba dotado de un agudo ingenio filosófico. Pero no comparte el entusiasmo de Clemente hacia la filosofía. A diferencia de su maestro, su primera formación no fue filosófica, sino profundamente cristiana. Si estudió filosofía, fue más tarde, obligado por las necesidades de la enseñanza, con el mismo propósito con que se informó sobre las doctrinas de los herejes y los sistemas gnósticos [3]. Pero nunca llegó a considerarla como un «tercer Testamento», aunque reconoce la legitimidad y la utilidad del estudio de las artes liberales y de la filosofía para la interpretación de la Sagrada Escritura [4].

[3] «Cum vero totum me addixissem verbo Dei, ac de nostra eruditione fama iam crebrior spargeretur, confluentibus ad me nunc haereticis, nunc graecarum disciplinarum studiosis, et maxime philosophis; scrutari haereticorum dogmata, et quaecumque a philosophis de veritate iactantur, excutere constitui...» (Eusebio, *Hist. eccl.* VI c.19: PG 20,568-569).

[4] «At ego te omnibus bonae tuae indolis viribus incumbere velim in christianam doctrinam ut finem (τελικῶς); ad hunc vero assequendum, a te optarim quasi auxilium (ηὐξάμην) e graecorum philosophia ea quae ceu circulares disciplinae (ἐγκύκλια μαθήματα), et ceu praeludia (προπαιδεύματα) ad christianismum esse possunt; necnon e geometria et astronomia, quaecumque ad sacras interpretandas litteras conferent, ut quod de geometria, musica, grammatica, rhetorica et astronomia philosophi praedicant,

Es un poco tendencioso el testimonio de Porfirio: «Leía asiduamente a Platón, Numenio, Cronio, Apolófanes, Longino, Doderato y Nicómaco y conversaba con hombres instruidos en las doctrinas platónicas. También se servía de los libros de Queremón el estoico y de Cornuto. Por medio de ellos conoció el método alegórico de los misterios de los griegos y lo adaptó después a las escrituras de los judíos»[5]. Estudió y utilizó la filosofía griega, pero no como disciplina principal, sino subsidiaria, o, como él dice, colaboradora (συνέριθος). Menos optimista que su maestro, considera que, si bien pueden encontrarse en la filosofía algunas verdades aprovechables, pero no hay en ella nada que no esté contaminado. Son los bienes de los egipcios, de que se apoderaron los israelitas, pero en los cuales no se puede confiar por completo. Para aprovecharlos es preciso purificarlos previamente. Utilizar la filosofía viene a ser una concesión semejante a la que se hacía a los patriarcas para tener hijos de las esclavas o concubinas[6]. A propósito del texto del Deuteronomio 21,10-13, tolera que se utilice «lo que nuestros enemigos han dicho de bueno y razonable. Pero es preciso purificarlo y desprenderlo de la ciencia pagana... Porque entre nuestros enemigos no se encuentra una mujer pura y no hay en ellos sabiduría que no esté contaminada por alguna impureza»[7].

Para Orígenes, la fuente por excelencia del saber, y a la que consagró sus mayores esfuerzos, es la Sagrada Escritura. La filosofía no es un fin, sino un instrumento, del cual no siempre acertó a servirse con la debida prudencia y moderación. No es difícil descubrir el influjo que tuvieron en sus especulaciones numerosos elementos procedentes del platonismo y del estoicismo, aunque nunca se adhirió a ninguna escuela determinada, sino que procuró tomar de cada una, con un criterio selectivo, lo que más le convenía[8]. Así lo atestigua su

tanquam philosophiae adiutricibus (χρήσιμα) id nos de philosophia respectu christianismi dicamus» (*Epist. ad Gregorium Thaumaturgum*: PG 11,87-88). Cf. *Contra Celso* III n.58: PG 11,997-998.

[5] EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI 19,5-9.

[6] *In Gen.* hom.11,1

[7] *In Lev.* hom.7,6: PG...

[8] «Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum, unum esse Deum, qui cuncta creaverit, scribunt: in hoc consentiunt legi Dei. Aliqui etiam hoc addiderunt, quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit, et regat, et Verbum Dei sit quo cuncta moderantur: in hoc non solum legi (mosaicae), sed etiam evangeliis consona scribunt. Moralis vero et physica quae dicitur philosophia, pene omnia quae nostra sunt, sentiunt. Dissident vero a nobis, cum dicunt Deo esse materiam coaeternam. Dissident, cum negant Deum curare mortalia, sed providentiam eius supra humani globi spatia cohiberi. Dissi-

discípulo San Gregorio Taumaturgo: «Se guardaba bien de aplicarnos al estudio de un solo sistema, sino que pasaba revista a todos, no queriendo dejarnos ignorar ninguna parte de la ciencia helénica. El iba delante, llevándonos por la mano en el camino en que nosotros íbamos a continuación... Recogía para instrucción nuestra todo cuanto cada filósofo ha enseñado de verdadero y útil, fijándose especialmente en las cosas que podían fomentar la piedad entre los hombres. Acerca de esas cosas, no quería que ninguno se adhiriera a ningún filósofo determinado, aunque fuese reputado como el más sabio de los hombres, sino solamente a Dios y sus profetas» [9].

El mismo San Gregorio († 275), que frecuentó cinco años la escuela de Orígenes, nos ha transmitido su método. Adoptaba el esquema estoico, procedente de Jenócrates, tal como lo utilizaban los platónicos medios. Comenzaba por la *Dialéctica*, para acostumbrar a sus discípulos a la práctica del raciocinio (c.7). Seguía el estudio de la *Física*, «explicando y clasificando cada uno de los seres y analizando los primeros elementos» (c.8). Junto con la física se estudiaban la geometría y la astronomía, «para elevarse a las sublimidades celestes». En un tercer grado se cursaba la *Etica*, con objeto de formar reciamente el carácter, y en esto «no sólo hablaba con palabras, sino que, sobre todo, confirmaba su doctrina con obras». Después de la filosofía pasaba al estudio propiamente teológico. Pero antes examinaba detenidamente las sentencias y opiniones de los poetas y filósofos antiguos con un criterio amplio, excluyendo solamente a los materialistas y ateos (c.13). Después de esta preparación enciclopédica era cuando entraba de lleno en la explicación de la Sagrada Escritura, que para Orígenes constituía la coronación de todo el edificio del saber, y a la cual tendían como una preparación todos los demás estudios preliminares.

4. Grados del saber. Orígenes es uno de los principales vehículos de incorporación de numerosas tesis platónicas al pensamiento cristiano. Su pensamiento está dominado por el esquema estoico, procedente de Filón y del platonismo me-

dent a nobis, cum vitas nascentium, stellarum cursibus pendunt. Dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum, et nullo fine claudendum» (*In Gen. hom.* 14,2: PG 12,2).

De Orígenes procede un concepto que veremos recogido por Casiodoro, San Isidoro, San Beda y Alcuino. A la distribución de la filosofía en tres partes hace corresponder algunos libros de la Sagrada Escritura: ética (Proverbios), física (Eclesiastés), teología (Cantar de los Cantares) (cf. PG 13,65).

[9] *Oratio paneg. in Orig.*: PG 10,1049-1104; cf. PG 11,88-89.

dio. Hay un doble mundo o una doble serie de realidades, unas visibles y otras invisibles e inteligibles. Hay que comenzar por las cosas sensibles, pero no detenerse en ellas, sino pasar en seguida a las inteligibles: «Quamvis in hac vita homines oporteat a sensibus sensibilibusque incipere, inde ad rerum intelligibilium naturam progressuros, tamen in sensibilibus sistendum non esse» [10].

Adopta la división tricotómica del hombre, procedente del platonismo medio, en *cuerpo* (σῶμα), *alma* (ψυχή) y *espíritu* (πνεῦμα), a la cual corresponden tres grados de conocimiento, que son la *fe*, la *gnosis* y la *sabiduría*, o *contemplación* (θεωρία). «La sabiduría divina, que es distinta de la fe, es el primero de los que se llaman carismas de Dios. Después de ella viene el segundo, el cual llaman gnosis los que tienen un conocimiento exacto de estas cosas. El tercero es la fe, pues es necesario que incluso los más simples se salven, con tal que sean piadosos en lo posible» [11]. El objeto que podríamos llamar material de estos tres grados es el mismo. Pero no todos los fieles lo comprenden y penetran de la misma manera ni con la misma intensidad. En la Sagrada Escritura hay tres sentidos uno el *somático*, o literal; otro el *psíquico*, o moral, y otro el *pneumático*, o espiritual. A los simples les basta con la fe en el sentido obvio, histórico o literal. Otros más perfectos alcanzan la gnosis, penetrando en su sentido con ayuda de la alegoría. Pero el grado más perfecto es el de los que alcanzan el sentido espiritual, llegando a la contemplación (θεωρία), que es como un anticipo de la futura bienaventuranza. Mas la gnosis perfecta solamente puede alcanzarse después de la muerte [12]. Después que se haya conocido al Padre en su imagen, que es su Hijo, se llegará a conocerlo en sí mismo [13]. «Esta fuente viva que nace en aquel que bebe del agua que da Jesús, salta hasta la vida eterna, y quizás más allá de la vida eterna, hasta el Padre, que está más allá de la vida eterna. Porque Cristo es la vida; pero el que es más grande que Cristo, es más grande que la vida» [14].

La contraposición de los dos mundos, visible e invisible, lleva a Orígenes a imaginar un doble orden de sentidos para conocerlos. Hay unos sentidos materiales y otros espirituales, que son los que perciben las realidades divinas. «El que se entrega a una reflexión más profunda dirá que existe, como

10 *Contra Celso* VII 37: PG 11,1474.
11 *Contra Celso* VI 13: 11,1310; *De princ.* III 6,7: PG 11,340.
12 *De princ.* II 11,7: PG 11,246.
13 *In Io.* XX 7,67: PG 14,585. 14 *In Io.* XIII 3: PG 14,404.

lo llama la Escritura, un sentido genérico divino. Sólo el bienaventurado sabrá encontrarlo, como dice Salomón: *tú encontrarás el sentido divino* (καὶ αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις: Prov 11, 5). Este sentido tiene varias especies: una *vista* para contemplar los objetos supracorpóreos, como hacen los querubines y los serafines; un *oído*, capaz de discernir las voces que no resuenan en el aire; un *gusto*, para saborear el Pan vivo que bajó del cielo para dar vida al mundo (Jn 6,33); un *olfato*, para percibir esas realidades por las cuales Pablo se dice buen olor de Cristo (2 Cor 11,15); un *tacto*, que poseía Juan cuando nos dice que él tocó con sus manos al Verbo de la vida (1 Jn 1,1) [15].

Solamente los perfectos son capaces de ejercitar estos «sentidos espirituales». Los fieles ordinarios los tienen como atrofiados. Su objeto son los bienes superiores que están por encima del hombre, lo espiritual, lo que es mejor que los cuerpos. Y, sobre todo, su objeto inmediato es el Verbo encarnado: «Cristo es el objeto de cada sentido del alma. Se llama Luz verdadera, para iluminar los ojos del alma; Verbo, para ser oído; Pan de vida, para ser gustado. Se llama también Oleo de unción y Nardo, para que el alma se deleite en el perfume del Logos. Se ha hecho carne, palpable y tangible, para que el hombre pueda tocar el Verbo de vida» [16].

5. Orígenes, escriturario. Orígenes fue, ante todo, un exegeta que consagró sus mayores esfuerzos a la Sagrada Escritura. Estudió hebreo para poder leer el texto sagrado en su original, aunque parece que no llegó a dominarlo con perfección. En Alejandría comenzó la gigantesca labor de las *Héxaplas*, colocando en seis columnas paralelas el texto hebreo (en caracteres hebreos y griegos), y a continuación, las cuatro versiones griegas: la de Aquila, que es la más literal; la de Símaco, que es una revisión de la anterior; la de los Setenta y la de Teodoción, que es una revisión de los Setenta. En los Salmos se añadían otras dos versiones griegas, por lo que recibieron el nombre de *Octaplas*. Una copia de las cuatro versiones griegas recibió el nombre de *Tétraplas*. El trabajo fue terminado en Cesárea, en cuya biblioteca se conservaba el único ejemplar, que fue destruido en la invasión sarracena en 638 [17].

Orígenes ilustró el texto sagrado con *escolios*, breves notas eruditas sobre gramática, cronología, geografía e historia para aclarar puntos difíciles concretos. Los *Comentarios*, perdidos

[15] *Contra Celso* I 48: PG 11,749. [16] *In Cant.* II: PG 13,142.
[17] PG 15 y 16; ed. Fr. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* (Oxford 1867-1875).

en su mayor parte, estaban divididos en *tomos*, y contenían una explicación más amplia de todos o casi todos los libros de la Biblia [18]. Cultivó la predicación para poner al alcance del pueblo el contenido dogmático, moral y místico de la Escritura. De aquí proceden numerosas *homilías*, en estilo más sencillo, práctico y popular.

Hay que reconocer el valor de sus esfuerzos críticos para llegar a la fijación de un texto lo más exacto posible mediante la confrontación minuciosa de las versiones y variantes, método que tenía precedentes en los trabajos de los sabios alejandrinos del Museo. Pero cuando cree necesario no atenerse a la letra del texto, por implicar un sentido antropomórfico aparentemente indigno de Dios, utiliza la alegoría, que también había sido ya empleada por los estoicos, por los escoliastas de Homero, por Filón y San Panteno. Su finalidad es buscar un sentido espiritual más allá de la letra del texto. Orígenes supo mantenerse en un plano de sobriedad y de discreto equilibrio. Pero fácilmente se ve el peligro de que el abuso del alegorismo llegara a convertirse en arbitrariedad, como sucedió en otros comentaristas posteriores.

6. Dios, la creación y el mal. En la cumbre de todos los seres, «más allá del ser y de la inteligencia», existe un Dios único, trascendente, perfecto, infinito, inmutable e inmaterial (contra los estoicos, que decían que Dios era corpóreo) [19]. Es esencialmente bueno, y no puede hacer el mal ni crear ninguna cosa mala. La naturaleza divina excede de tal manera el alcance de la inteligencia humana, que no podemos comprenderla, representarla con conceptos, ni expresarla con palabras.

Dios es uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El Logos es eterno, increado, y Dios como el Padre, aunque Orígenes no logra evitar un ligero matiz de subordinacionismo. En el Logos se contienen las ideas y las formas vivientes de todos los seres. Es la Idea de las ideas (ἰδέα ἰδεῶν) [20] y el mediador entre Dios y las criaturas [21]

Dios creó el mundo de la nada, pero no directamente, sino por medio del Logos, que es la Sabiduría de Dios. Por esto el mundo es una imagen y una manifestación del Logos. El mundo fue creado desde toda la eternidad, porque no puede concebirse que Dios haya permanecido ocioso ni un momento.

[18] PG 12, 13, 14 y 17.
[19] *Contra Celso* VII 38: PG 11,1473 (ἁπλοῦν, καὶ ἀόρατον, καὶ ἀσώματον).
[20] *Contra Celso* VI 64: PG 11,1394.
[21] *De princ.* II 6,1; PG 11,209.

sin usar de su omnipotencia: «Impium simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potestatem» [22]. Para conciliar la eternidad de la creación con la temporalidad que enseña la Sagrada Escritura, supone que Dios crea sin cesar una serie indefinida de mundos, los cuales se van destruyendo periódicamente [23].

Su gran preocupación es la de explicar el origen y la existencia del mal en el mundo, eximiendo a Dios de toda responsabilidad. Dios es la bondad por esencia, y no puede haber sido causa del mal [24]. Rechaza el dualismo de los gnósticos Basílides, Valentín y Heracleón, que desarrollará ampliamente su contemporáneo Mani. Por su parte, acude a un concepto que recuerda el mito platónico de Er el panfilio. El Logos es el «primogénito de todas las criaturas». Es el creador del mundo, y a su vez produce una larga serie de logos, o de criaturas racionales, que son los espíritus o las almas. Todos los espíritus son creados por el Logos iguales y libres, pudiendo cada uno elegir su propio destino. Unos eligieron a Dios, y se adhirieron a El. Pero otros se apartaron de Dios con mayor o menor intensidad, y fueron unidos a cuerpos materiales, más o menos pesados o sutiles conforme al grado de su alejamiento. Por esto, todas las almas tienen materia («rationabiles naturas... nunquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere»). Cada espíritu elige libremente su propia suerte, y, por lo tanto, el mal no es imputable a la bondad absoluta de Dios. De aquí su insistencia en afirmar la libertad de los espíritus y su poder de elección, cuyo abuso le suministra una norma para establecer la gradación jerárquica entre ellos. «Puesto que Dios es la causa de todos los seres creados y no hay en El ni variedad, ni cambio, ni impotencia, creó todas las criaturas racionales iguales y semejantes, porque no había ninguna razón para hacerlas desiguales y diversas. Pero, como las criaturas racionales estaban dotadas de libre albedrío, esta libertad ha llevado a cada una de ellas, bien a progresar imitando a Dios, o bien a decaer por negligencia» [25].

De esta manera reviste la creación un sentido purificatorio en función del pecado, en cuanto que Dios, creando nuevos mundos sucesivos, ofrece ocasión a todos los espíritus para que puedan purificarse y retornar a El. El pecado es, por lo tanto,

[22] *De princ.* III 5: PG 11,327.
[23] *De princ.* III 5,3: PG 11,328; II 3,4-5: PG 11,192-193.
[24] *In Io.* II 7: PG 14,136.
[25] *De princ.* II 9,6: PG 11,230.

el criterio que sirve a Orígenes para determinar la jerarquía entre los espíritus. El grado supremo es el de los ángeles. Los más elevados son los más cercanos a Dios, los cuales permanecieron unidos a El. Los inferiores tienen por misión regir el mundo de los astros, que tienen cuerpos esféricos. En el ínfimo grado de la escala están las almas humanas, las cuales son espíritus que se alejaron más de Dios, y fueron encerradas en cuerpos materiales y groseros. Orígenes hace un juego de palabras entre ψυχή (alma) y ψῦχος (aire frío), dando a entender que las almas son espíritus enfriados por su alejamiento del primer principio de la luz y del calor [26].

7. El mundo. El mundo es un inmenso animal: «Universum mundum velut animal quoddam immane, opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione teneatur». Dios creó la materia sacándola de la nada. Por lo tanto, no es mala, sino esencialmente buena, aunque para las almas no sea un bien estar encerradas en un cuerpo material y deban esforzarse por libertarse de él [27].

Orígenes define el alma como una sustancia dotada de sensibilidad, fantasía (φανταστική) y apetito (ὁρμητική). No tiene ideas claras sobre su origen, considerando igualmente admisibles la introducción extrínseca y la transmisión de padres a hijos por generación (traducianismo) [28]. San Jerónimo le atribuye haber admitido la transmigración de las almas, a la manera de los pitagóricos y los platónicos (*Epist.* 124,4). No carece de fundamento, dado su concepto de la purificación a través

[26] *De princ.* II 8,9: PG 11,218-233.

[27] Concibe la materia como sujeto de las cualidades de los cuerpos: «Materia ergo intelligimus quae subiecta est corporibus, id est, ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. Qualitates autem quatuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam... Haec tamen materia, quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem, sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur» *(De princ.* II 1: PG 11,185).

De aquí proviene que los cuerpos puedan transmutarse unos en otros, la madera en fuego, y los alimentos, en la sustancia de los animales: «Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem accipiat corporea natura, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari, sicut lignum v.gr. *in ignem vertitur... Escae quoque ipsae,* vel hominum vel animalium, nonne eamdem permutationis causam declarant?» *(De princ.* II 1: PG 11,185).

[28] «De anima vero, utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vere aliud habeat initium: et hoc ipsum initium si genitum est, aut non genitum: vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur» *(De princ.* I prol. 5: PG 11,118-119).

de la sucesión de nuevos mundos. Pero en algunos textos la rechaza expresamente [29].

En Orígenes aparece claramente el hilemorfismo universal, que tanta difusión tendrá en la Edad Media. Todos los espíritus, a excepción de Dios, que es absolutamente incorpóreo, están unidos a cuerpos materiales, más o menos sutiles conforme a su grado de alejamiento del primer principio: «Cuando la materia está destinada a los espíritus inferiores, se espesa y solidifica hasta formar las diversas especies visibles de este mundo. Pero cuando está al servicio de las inteligencias superiores y bienaventuradas, brilla con el resplandor de los cuerpos celestes y sirve de vestidura a los ángeles de Dios y a los hijos de la resurrección» [30].

8. RETORNO. La moral consiste esencialmente en el retorno de los espíritus a Dios, que es el sumo bien, y el fin de todas las cosas consiste en llegar a ser en lo posible semejantes a Dios [31].

El alma, aun después de su caída, conserva un recuerdo de su estado primitivo, que no se borra por completo por su unión con el cuerpo (reminiscencia). Este es el principio de su liberación, pues, aun cuando esté encerrada en un cuerpo material, conserva su libertad y puede esforzarse por librarse de la carga de su cuerpo para retornar al estado que le corresponde. La capacidad de elección es un hecho que cada cual experimenta en sí mismo y que distingue esencialmente al hombre de todos los demás seres corpóreos.

Para retornar a Dios hay varios caminos, unos naturales y otros sobrenaturales, todos convergentes a un mismo término. Uno es el del conocimiento, en que, por un procedimiento dialéctico, el alma se eleva desde las realidades sensibles hasta las inteligibles. «Quamvis in hac vita homines oporteat a sensibus sensibilibusque incipere, inde ad rerum intelligibilium naturam progressuros, tamen in sensibilibus sistendum non esse» [32]. Otro es el de la autocontemplación del alma. El alma es un espíritu creado a semejanza de Dios que conserva una imagen de la divinidad, y, contemplándose a sí misma, halla un medio para conocer a Dios. A esto debe unirse el esfuerzo del ascetismo para purificar el alma de su

[29] *Contra Celso* IV 17; VIII 30: PG 11,1049.1561).
[30] *De princ.* II 2,2: PG 11,187.
[31] *De princ.* III 6,1: PG 11,333: «Quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri Deo».
[32] *Contra Celso* VII 37: PG 11,1474.

contacto con las cosas de la tierra. También tiene una función muy importante la oración.

Pero hay además otro medio sobrenatural para desprenderse de las cosas terrenas y elevarse a Dios, y es la gracia, merecida por la redención de Cristo, que se encarnó para salvar a los hombres y arrancarlos del poder del demonio. Con la gracia, unida al esfuerzo de su voluntad, puede el hombre conseguir su salvación. Todavía se requiere algo más, porque ver la luz del sol no es lo mismo que ver el sol en sí mismo, Para poder contemplar el sol divino es necesario que Dios fortalezca la vista del alma con una luz sobrenatural.

9. La salvación universal. Orígenes interpreta el mundo fundamentalmente en función del pecado de los espíritus. El mundo creado por Dios no tendrá duración ilimitada, sino que terminará en una conflagración universal, en que quedará destruido (ἀποκατάστασις). Las almas que hayan logrado purificarse volverán a la compañía de los ángeles buenos, mientras que las de los malos irán al infierno con los demonios.

Pero Orígenes acaba dejándose arrastrar por un optimismo excesivo. La redención de Cristo es universal, no sólo alcanza a los hombres, sino también a los ángeles caídos. Dios volverá a crear sucesivamente otros muchos mundos con los restos de los anteriores. La historia volverá a repetirse hasta que al fin prevalezca el bien, y el mal quede eliminado por completo. Todas las almas, tanto las de los buenos como las de los malos, podrán alcanzar la salvación y retornar a su origen, una vez terminada la purificación, para la cual Dios mismo les da ocasión mediante la multiplicación de los mundos. De esta manera quedará restablecido el orden por completo (ἐπανόρθωσις) y será Dios *omnia et in omnibus* [33].

Este sistema parece que debería concluir lógicamente con que incluso los demonios alcanzarán la salvación. Pero Orígenes protestó, diciendo que solamente a un loco podía ocurrírsele semejante cosa.

10. Partidarios y adversarios de Orígenes. La vigorosa personalidad de Orígenes fue objeto de los sentimientos más apasionados en contra y a favor. Nadie mejor que él mismo ha descrito su propia situación. *«También nosotros sufrimos estos excesos.* Muchos que nos aman por encima de nuestros merecimientos, tributan a nuestros discursos y nuestra doctrina alabanzas que no podemos ratificar. Otros calumnian nuestros libros y nos atribuyen sentimientos que tenemos conciencia de no haber experimentado

[33] *De princ.* I 6,3: PG 11,165; III 6,335: τοῦ θεοῦ πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν.

jamás. Tanto los que nos aman demasiado como los que nos aborrecen, falsean la regla de la verdad» (*In Luc.* hom.25).

Su pensamiento fluctuante y poco definido rebasó más de una vez, contra su voluntad, los límites de la ortodoxia. Pero personalmente siempre tuvo la más estricta intención de mantenerse dentro de la más rigurosa rectitud dogmática.

Fueron partidarios entusiastas SAN GREGORIO TAUMATURGO (213-270/75) [34], y su hermano ATENEDORO, FIRMILIANO DE CESAREA († 268) [35], SAN BASILIO, SAN GREGORIO DE NACIANZO y SAN GREGORIO DE NISA, PABLO DE SAMOSATA, EVAGRIO DE PONTO (346-399), que influyó mucho en Oriente con sus escritos [36].

Pero a la vez tuvo enemigos encarnizados, como METODIO DE FILIPOS (no de Olimpo) († mártir en 311) [37], PEDRO DE ALEJANDRÍA († 311) [38], SAN EPIFANIO (h.315-403) [39]. TEÓFILO DE ALEJANDRÍA († h.479), escritor poco recomendable, enemigo también de San Juan Crisóstomo [40].

A pesar de las persecuciones y condenaciones, el influjo del origenismo es muy profundo en San Gregorio de Nisa, el cual, a su vez, influye sobre el Seudo-Dionisio y Máximo Confesor, los cuales penetran en Occidente a través de su traductor Juan Escoto Eriúgena. De este modo pasan a la filosofía medieval no pocos elementos origenistas.

11. PROFESORES DE LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA. Sucedió a Orígenes *Héraclas*, que había sido su colaborador desde 215, y quedó al frente de la escuela en 230, siendo elegido obispo de Alejandría el año siguiente (231-247). *San Dionisio* sucedió a Héraclas en el Didaskaleion (231) y después en la sede alejandrina (247-264). Escribió: *Sobre la naturaleza* (contra los atomistas, y especialmente contra los epicúreos), *Preparación evangélica*, *Sobre las tentaciones*, *Sobre las promesas*, *Justificación y apología* [41]. Es una gran figura, de gran amplitud de espíritu. Había sido un retórico, formado en la lectura de los clásicos y de la filosofía, y conservó su benevolencia hacia ambas cosas, aunque subordinándolas a la ciencia cristiana. «Toma todo cuanto te venga a las manos, porque tú eres capaz de enderezarlo y examinarlo todo, y esto ha sido desde el principio la causa de tu fe» [42].—*Teognosto* (264-280) y *Pierio* (282-300), partidarios de Orígenes. El primero escribió unas *Hypotiposeis* calcadas sobre el *De principiis* [43].—*Pedro*, obispo de Alejandría en 300 y

[34] PG 10,983-1104.

[35] De sus obras sólo queda una carta a San Cipriano (PL 3,1154-1178).

[36] PG 40.

[37] PG 18,27-408.

[38] PG 18,467-522.

[39] PG 18,27-408.

[40] La carta sinodal contra Orígenes está en PL 22,758. El libelo contra San Juan Crisóstomo, en PG 65,33-60.

[41] PG 10,1233-1344.

[42] Carta a Filemón, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,3.

[43] PG 10,239-240; 10,241-246.

mártir en 311. Escribió un tratado *Sobre la divinidad* y otro contra Orígenes: *Sobre la no-preexistencia de las almas* [44].—*Macario* (h.334).

En el siglo IV, la escuela decayó en las luchas arrianas y por las controversias antiorigenistas. Pero todavía brilla en ella *Dídimo el Ciego* (313-398). Natural de Alejandría. Perdió la vista a los cuatro años, lo cual no le impidió adquirir una amplísima cultura. Fue adictísimo a Orígenes y regentó la escuela entre 334-386. Recomienda el cultivo de las disciplinas encíclicas y de la filosofía utilizándolas como criadas (Sara y Agar) al servicio de la ciencia sagrada Escribió numerosas obras exegéticas y teológicas [45]. Le sucedió su discípulo *Rhodón*, que se trasladó a Sida (Panfilia), donde fundó una escuela, en la que fue maestro de Felipe de Sida.

BIBLIOGRAFIA

Grandes colecciones de textos patrísticos

MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus*. Serie griega (PG), 162 vols. (París 1857-1866) (hasta el s.XV). Serie latina (PL), 221 vols. (París 1844-1864) (hasta el s.XIII).

Patrologia syriaca, por R. GRAFFIN y F. NAU, 2 vols (París 1894ss).

Patrologia orientalis, por R. GRAFFIN y F. NAU (París 1907ss).

Corpus scriptorum christianorum orientalium, por J. B. CHABOT, I. GUIDI, H. HYVERNAT y B. CARRA DE VAUX (París 1903).

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis (CSEL) (Viena 1866ss), 7? volúmenes.

Die Griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausg von der Kirchenvater-Komission der Königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften (GCS) (Leipzig 1897ss), 31 vols.

Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi, bajo la dirección de TH. MOMMSEN (Berlín 1877-1898). *Epistolae*, por P. EWALD y L. M. HARTMANN (Berlín 1891-1899).

Corpus Christianorum, collectum a monachis O. S. B. abbatiae S. Petri in Steenbrugge, editores Brepols, Turnholti (Turnhout) (1954ss).

Platonismo cristiano

ARNOU, R., *Platonisme des Pères*: Dict. Théol. Cath., vol. 12 2 col.2259ss.
— *De «Platonismo» Patrum* (Roma 1935).

GIGON, O.; THEILER, W.; COURCELLE, P.; WASZINK, J. H.; MARROU, H. I., *Recherches sur la tradition platonicienne*: Entretiens sur l'antiquité classique (Ginebra, III, 1957).

PÉPIN, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (París 1958).

SPANNENT, M., *L'estoicisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (París 1957).

[44] PG 18,467-522.

[45] PG 39,269-1086; PL 23,101-154.

Clemente de Alejandría

Ediciones:

Migne, PG 8 y 9.
Dindorf, 4 vols. (Oxford 1869).
Staehlin, O., GCS (Leipzig 1905-1909, vol. 12, 15 y 17; 2.ª, vol. 1 y 2, Leipzig 1936-1939; vol. 3 y 4, 1934-1936).
Montdésert, Cl., *Clément d'Al. Le Protreptique* (intr. y trad.) (París, Ed. du Cerf, 1943).
Camelot, Th., y Montdésert, Cl., *Les Stromates* II: Sources chrétiennes n.38 (París, Ed. du Cerf, 1953-1954).

Estudios:

Bardy, G., *Aux origines de l'école d'Alexandrie*: Rech. de sc. relig. 27 (1937) p.65-90.
Barre, A. de la, *Clément d'Al.*: Dict. Théol. Caht. III p.137-199.
Camelot, P. Th., *Clément d'Al. et l'utilisation de la philosophie grecque*: Rech. de sc. relig., 21 (1931) p.541-569.
— *Foi et gnose* (París 1944) (p.19 bibliogr.).
Daniélou, J., *Théologie du Judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* vol.1 (Tournai, Desclée, 1958).
— *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. Kérygme, Catéchèse, Gnose* (Tournai, Desclée, 1961).
Faye, E. de, *Clément d'Al. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II siècle* (París 1898; 2.ª ed. 1906).
Heckel, A., *Die Kirche von Agypten... bis zum Nizänum* (1918).
Lebreton, J., *La théorie de la connaissance religieuse chez Cl. d'Al.*: Rech. de sc. relig. 18 (1928) p.457-488.
López Oreja, Juan, *Alejandría, su escuela, un maestro*: Helmántica (1950) p.428ss.
Leclercq, H., *D. Arch. chrét.* col.1101.
Meifort, J., *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* (Tubinga 1928).
Meyboom, H. U., *Clemens Alexandrinus* (Leyden 1912).
Pire, D., *Sur l'emploi des termes Apatheia et Eleos dans les oeuvres de Clément d'Alex.*: Rev. des sc. phil. et théol. 27 (1938) p.427-431.
Osborn, E. F., *The philosophy of Clement of Alexandrie* (Cambridge 1957).
Salaverri, J., *La filosofía en la escuela de Alejandría*: Gregorianum 15 (1934) p.488-499.
Sagnard, M. M., *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote* (texto, intr., trad. y notas) (París 1948).
Tollington, R. B., *Clemens of Alexandrie. A Study in Christian liberalism*, 2 vols. (Londres 1914).

Orígenes

Ediciones:

Migne: PG 11-17.
Corpus berolinense: GCS 12 vols. (Leipzig 1899-1941); *Contra Celsum* (1-2, por P. Koetschau); *De principiis* (5.º, por P. Koetschau).

Estudios:

Bardy, G., *Origène*: Dict. Théol. Cath. XI col.1489-1565.
— *Origène et l'aristotélisme*: Mél. Glotz (París, I, 1932) p.75-83.
— *Didyme l'aveugle* (París 1910).
Cadiou, R., *La jeunesse d'Origène, Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle* (París 1936).

Cornélis, H. *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*: Rev. des sc. phil. et théol. 43 (1959) p.32-80.201-247.
Crouzel, H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956).
Daniélou, J., *Origène* (París 1948).
Denis, G., *De la philosophie d'Origène* (París 1884).
Faye, E. de, *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée* 3, vols. (París 1923 1927 1928).
Festugière, A. J., *De la doctrine «origéniste» du corps glorieux sphéroïde*: Rev. sc. ph. et théol., 43 (1959) p.81-86.
Fritz, G., *Origénisme*: Dict. Théol. Cath., XI 1566-1588.
Lebreton, J., *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*: Recherches de sc. relig. 13 (1922) p.265-296.
Martínez, Marcelo, S.I., *Teología de la luz en Orígenes (De principiis e In Iohannem*: Misc. Comillas 38 (1962) 5-120.
Rahner, K., *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituelles chez Origène*: Rev. d'ascét. et mystique (1932) p.234ss.
Rossi, G., *Saggio sulla metafisica di Origene* (Milán 1929).
Voelker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931).

CAPITULO II

Escuela de Cesarea de Palestina

La metrópoli de Palestina era Cesarea, residencia de los procuradores romanos, donde se refugió Orígenes después de su expulsión de Alejandría (232) y organizó un centro de estudios conforme al modelo del Didaskaleíon. Tuvo por discípulos a San Gregorio Taumaturgo, después obispo de Neocesarea, en el Ponto; a su hermano Atenodoro, Firmiliano de Cesarea y San Pánfilo, mártir en la persecución de Maximino (309), que estudió en Alejandría con Pierio y dio nuevo impulso a la escuela, acrecentando la biblioteca, que siguieron enriqueciendo Eusebio, Acacio y Eudocio, aunque quizá sea excesiva la cifra de 30.000 volúmenes de que habla San Isidoro *(Etym.* VI 6). Escribió una *Apología de Orígenes* (PG 17, 541-627).

Discípulo y gran amigo de San Pánfilo fue Eusebio (h.265-340), natural de Cesarea y después obispo de la misma ciudad (313). Sus méritos extraordinarios como erudito e historiador hacen perdonar sus excesivas concesiones doctrinales, cuya causa fue quizás su apego a la vida tranquila de estudio y de investigación. Le repugnaban la vehemencia de las luchas doctrinales y las controversias teológicas. Es, sobre todo, un erudito absorbido por la pasión del estudio, y cuyos grandes amores eran sus códices y su biblioteca. Por no separarse de ellos no quiso aceptar el obispado de Antioquía. No es un filósofo, ni tampoco un escritor genial, sino un diligente recopilador, cuyas delicias consistían en recoger datos y materiales

de historia, cronología, geografía, exégesis, y ordenarlos y clasificarlos con claridad. A este cuidado de acumular documentos y datos de toda clase debemos una inmensa cantidad de información, no sólo para la historia de los primeros siglos del cristianismo, sino también para la de la filosofía griega. Sus lagunas y defectos se hacen perdonar por lo mucho que positivamente nos hace saber acerca de personajes y doctrinas, cristianas o paganas, que en muchos casos ignoraríamos por completo a no ser por su diligencia en recoger informaciones que de otra suerte se habrían perdido irreparablemente. Es el historiador eclesiástico más ilustre de la antigüedad y constituye una fuente de primer orden por los datos que ha conservado, unas veces copiando textos auténticos, y otras, en resúmenes o referencias.

Su carácter, su educación y sus amistades le inclinaban hacia el arrianismo. Pero suscribió el símbolo de Nicea, y se mantuvo dentro de la ortodoxia, aunque nada hizo por defenderla, ni para impedir la deposición de obispos, como San Atanasio, Marcelo de Ancira y Eustacio de Antioquía. Fue gran admirador de Orígenes, a quien dedica casi todo el libro 6 de su *Historia eclesiástica*, y amigo y consejero íntimo del emperador Constantino, cuya vida escribió.

Los diez libros de su *Historia eclesiástica* (324) abarcan desde los orígenes del cristianismo hasta el concilio de Nicea. Su *Crónica* resulta un poco confusa y embrollada, con la agravante de que se perdió el original y los copistas aumentaron las inexactitudes. Compuso dos obras apologéticas: *Preparación evangélica* (resumida en la *Theophania*), contra los paganos, que constituye una fuente preciosa sobre personajes y doctrinas de los que en muchos casos solamente sabemos lo que Eusebio nos ha transmitido, y *Demostración evangélica*, contra los judíos. Se han perdido sus escritos *Contra Hierocles* y *Contra Porfirio*, como también las *Eclogae propheticae*, en que recogía datos sobre las persecuciones de los tres primeros siglos (PG 19-24).

Nemesio de Emesa (h. 400). Obispo de Cesarea. Carecemos de datos acerca de su personalidad. Se le atribuye el tratado *De natura hominis* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου: PG 40, 504-817), considerado mucho tiempo como obra de San Gregorio de Nisa. Es un intento de aprovechar un vasto conjunto de nociones filosóficas para ponerlas al servicio de una interpretación cristiana del hombre. No se sujeta a ninguna escuela determinada, sino que toma eclécticamente lo que le parece

más útil de Platón, de Aristóteles, de los estoicos y hasta de los materialistas.

El estudio del hombre ocupa un puesto central en las ciencias físicas. Es como un tronco (πρέμνον φυσικόν), del cual se derivan muchas ramas. El hombre es un microcosmos. Ocupa el centro del universo, que Dios ha creado para él. Los seres forman una escala, que comienza en los minerales y va ascendiendo por los vegetales y animales hasta llegar al hombre, que es la criatura más excelente de Dios, pues está compuesto de cuerpo material y alma espiritual. Por esto es a manera de un puente o como un lazo de unión entre las cosas materiales y las espirituales. Este orden admirable del universo prueba claramente la existencia de Dios [1].

Nemesio interpreta en sentido moral la posición central del hombre en el universo. El hombre se degrada cuando se inclina a los bienes materiales, mientras que se hace semejante a los ángeles y a Dios cuando da preferencia a los espirituales. Por lo tanto, es importante tener un concepto exacto de su naturaleza, y en especial de su alma. Para ello compara las distintas doctrinas de los filósofos. Los materialistas, como Dinarco (Dicearco), dicen que el alma es la armonía entre los cuatro elementos. Aristóteles la considera como la entelequia del cuerpo [2]. Nemesio discute ampliamente estas opiniones, y se decide por la de Platón, que la define como una sustancia incorpórea, distinta del cuerpo e inmortal [3].

Esta preferencia por el platonismo en cuanto a la naturaleza del alma, por razones de orden moral, no le impide dar acogida a numerosas nociones aristotélicas.

En cuanto al origen del alma, rechaza el creacionismo, el traducianismo y el generacionismo, y acepta la preexistencia a la manera de Platón. Pero no admite la transmigración, que solamente menciona como prueba de la creencia de los antiguos en la inmortalidad [4].

En el capítulo 3 plantea el problema de la unión del alma

[1] *De nat. hom.* c.1 col.505-512. ἐξ οὗ μάλιστα δείκνυται εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων Δημιουργός (I 508B).

[2] C.2 col.636-560; c.2 col.560B.

[3] C.2 col.589AC: οὐσία τίς ἐστιν ἀσώματος ἡ ψυχή, ἄφθαρτος, ἀθάνατος. «Platón, fijándose en lo que es principalísimo en el hombre, y, por lo tanto, haciéndonos elevar a la consideración del alma sola, que es divina, dice que el hombre no es un resultado de la unión de un alma y un cuerpo, sino un alma que se sirve de un cuerpo. Así, pues, creyendo que somos almas, despreciaremos los deseos del cuerpo, que no son del hombre en cuanto hombre, sino del animal, y buscaremos los bienes propios del alma, que son las virtudes y la piedad» *(De nat. hom.* c.1 col.505AB). Cf. c.3 col.593B.

[4] C.2 col.581-589.

con el cuerpo. Trata de salvar la distinción entre las dos sustancias, de suerte que, por una parte, no haya mezcla ni confusión, y por otra, no se reduzca a una simple yuxtaposición. El aristotelismo hace al alma forma del cuerpo y tropieza con la dificultad de explicar cómo puede separarse y subsistir después de la muerte. Pero el platonismo ofrece el inconveniente de una unión demasiado extrínseca. «Platón no quiere que el animal esté compuesto de un alma y de un cuerpo, sino que sea un alma que, por decirlo así, usa de un cuerpo como de un vestido... Por lo tanto, el vestido no constituye una unidad con el que viste» [5]. Nemesio en este punto sigue una opinión que atribuye a Ammonio Sakkas [6]. No se trata de una unión como la que se realiza entre los elementos corpóreos, los cuales desaparecen en el mixto. Ni como la que se verifica en la nutrición, en que el alimento se convierte en carne y sangre. Sino de la unión entre una sustancia corpórea y otra espiritual (νοητόν), lo cual debe hacerse sin que ésta sufra cambio alguno, permaneciendo inconfusa, incorrupta y sin alteración (ἀσύγχυτον καὶ ἀδιάφθορον). Es evidente que el cuerpo y el alma son distintos, y también que están unidos. Que el alma permanece independiente del cuerpo, lo demuestra el hecho de que sigue actuando durante el sueño y porque puede aislarse en la contemplación, y, sobre todo, porque es inmortal [7].

En cuanto al modo de hacerse esta unión entre una sustancia espiritual y otra material, influyéndose, pero sin alterarse ni confundirse, Nemesio trata de explicarlo con la comparación de la luz, la cual transforma el aire y lo hace luminoso, permaneciendo distintas ambas cosas [8]. También acude al hecho de la encarnación del Verbo, el cual se unió con la naturaleza humana, permaneciendo distinto e incircunscrito (ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος). Pero con una diferencia: el alma sufre y padece junto con el cuerpo (συμπάσχειν τῷ σώματι), mientras que el Verbo divino no sufrió cambio alguno por su unión con la naturaleza humana [9].

Después de describir el cuerpo (c.4) y de hacer una exposición de los elementos, tomada de Aristóteles (c.5), analiza los sentidos (c.6-11) y las potencias del alma.

El alma tiene tres potencias: 1.ª *Imaginación* (φανταστικόν), que es una facultad irracional, localizada en el ventrículo medio del cerebro, donde se hallan también los espíritus animales, y de donde arrancan los cinco sentidos. En la descrip-

[5] C.3 col.593B: ψυχὴν σώματι κεχρημένην, καὶ ὥσπερ ἐνδεδυμένην τὸ σῶμα.
[6] C.3 col.593Bss.
[7] C.3 col.597A.
[8] C.3 col.597B.
[9] C.3 col.601A.

ción anatómica y fisiológica revela la influencia de Hipócrates, Galeno y los estoicos [10].

2.ª *Memoria* (μνημονευτικόν) es la facultad de retener y reproducir los recuerdos. Tiene su sede en el ventrículo posterior del cerebro. Cuando los recuerdos se han olvidado y vuelven a reproducirse, tiene lugar la *reminiscencia* (ἀνάμνησις), la cual se verifica también respecto de ciertas «nociones naturales» (φυσικαὶ εννοίαι), entre las cuales menciona la de la existencia de Dios. «Hay otra reminiscencia, cuyo objeto no es lo que ha sido percibido por los sentidos ni por la inteligencia, sino las nociones naturales. Llamamos «nociones naturales» las que todos tienen sin necesidad de estudio, como, por ejemplo, la de la existencia de Dios. Esto es lo que Platón llama reminiscencia de las ideas» [11].

3.ª *Entendimiento* (λόγος). Nemesio distingue en el alma una parte racional (λόγος) y otra irracional (ἄλογον). Pero rechaza la división tripartita de Plotino y Apolinar de Laodicea († 392), que distinguían en el hombre cuerpo (σῶμα), alma (ψυχή) y entendimiento (νοῦς) [12]. Considera suficiente la distinción entre un cuerpo material y un alma espiritual e intelectiva. Pero, con los estoicos, distingue una razón interna y otra externa (λόγος ἐνδιαθετός, λόγος προφορικός) [13].

La parte irracional del alma es la sede de las pasiones. Dos de ellas obedecen a la razón, y se dividen en concupiscible (ἐπιθυμητικόν), que reside en el hígado, e irascible (θυμικόν), alojada en el corazón. La pasión (πάθος) es «un movimiento del apetito sensitivo originado por la representación imaginativa de un bien o de un mal» [14]. Las fundamentales son el placer y el dolor. En cuanto al placer, adopta la división de Epicuro, distinguiendo entre placeres naturales y necesarios, naturales pero no necesarios, y ni naturales ni necesarios [15]. Por encima de todos están los del alma, que son espirituales, y provienen de la contemplación y de las buenas acciones, y que no deben llamarse pasiones (πάθη), sino descanso (πέισεις) [16].

En las pasiones racionales (tristeza, miedo, ira), así como en la de la parte irracional del alma (nutritiva, generativa, vegetativa), sigue la división aristotélica [17].

[10] C. 12 col.660-672. ὄργανον δὲ καὶ τούτου ἡ μέση κοιλία τοῦ ἐγκεφάλου, καὶ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα τὸ ἐν αὐτῇ (c.12 col.660B). Este concepto, procedente de los estoicos, lo hallaremos en Descartes, que hablará también de «espíritus animales» y localizará el alma en la glándula pineal.

[11] C.13 col.661-663. [12] C.1 col.504AB. [13] C.14 col.668AB.

[14] Πάθος ἐστὶ κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ (c.16 col.673B). [15] C.18 col.677-683.

[16] C.18 col.681A. [17] C.19-25 col.683-704.

Hay acciones humanas voluntarias e involuntarias (ἑκούσιον, ἀκούσιον). El voluntario es interno al agente y tiene tres momentos: deliberación (βουλή), juicio (κρίσις) y elección (προαίρεσις). La voluntad versa sobre el fin, y la elección, sobre los medios [18]. No se delibera acerca de las cosas necesarias y ciertas, sino sobre las ambiguas y contingentes. Y como quien delibera es la razón, ésta es, por lo tanto, el principio de la libertad. Nemesio completa su doctrina con tres capítulos sobre la Providencia.

El libro *De natura hominis* tuvo poca difusión en Oriente, aunque fue conocido y utilizado por San Juan Damasceno *(De fide ortodoxa* 1.2 c.12-30) y por el monje Melecios (Περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς). En Occidente fue traducido en el siglo XI por Alfano, médico y arzobispo de Salerno (1058-1085), y en 1159 por Burgundio de Pisa († 1194), creyéndolo obra de San Gregorio de Nisa *(Nyssenus* por *Nemesius)* [19]. Los escolásticos utilizaron ampliamente su acopio de datos filosóficos, especialmente San Alberto y Santo Tomás, el cual cita seis veces en la *Summa* (1 q.81-116) a San Gregorio de Nisa, de las cuales sólo dos pertenecen al tratado *De hominis opificio*. Las otras cuatro se refieren al *De natura hominis*, de Nemesio [20].

CAPITULO III

Escuela de Cesarea de Capadocia

El influjo de la escuela de Alejandría irradió por Oriente, donde en el siglo IV florecen varios centros cristianos importantes. Durante la persecución de Decio (202-203), Clemente de Alejandría se refugió en Cesarea de Capadocia. Allí estuvo también Orígenes durante la persecución de Maximino Tracio (h.235-237), llamado por su gran admirador Firmiliano. Alejandro, obispo de Cesarea hacia 211, había sido discípulo de San Panteno y de Clemente [1].

Pero las grandes figuras de Cesarea de Capadocia son los tres Padres, que, junto con otro gran alejandrino, San Atanasio, llevaron el peso de la controversia antiarriana. El concilio de Nicea había definido la igualdad de naturaleza del Padre

18 C.29-41 col.717-780.
19 Ed. C. Burkhard (Viena 1902).
20 *Summa Theol.* 1 q.81 1.2; q.82 1.3; q.103 a.6.
1 San Jerónimo, *De vir. ill.* 72; Eusebio, *Hist. Eccl.* VI 20,1.

y del Hijo, Dios consustancial y coeterno, no creado, sino engendrado por el Padre. Por el contrario, la herejía arriana sostenía que el Hijo había sido creado por el Padre y que era distinto en esencia e inferior a él. Los Padres capadocios son muy diferentes por su carácter, pero estrechamente unidos por vínculos familiares y afectivos, y se completan mutuamente. Su labor conjunta contribuyó poderosamente al triunfo de la ortodoxia en el duro combate con el arrianismo.

Se ha dicho que San Basilio es el brazo que obra; San Gregorio de Nacianzo, la boca que habla, y San Gregorio de Nisa, la cabeza que piensa [2]. Puede admitirse la expresión si no se le da un sentido excesivamente exclusivo. San Basilio es un hombre de acción; San Gregorio de Nacianzo, un gran orador; San Gregorio de Nisa, un filósofo y místico. Los tres admiran profundamente a Orígenes, si bien evitan sus exageraciones doctrinales. En contraste con el optimismo de los occidentales después del triunfo sobre el paganismo, en los orientales predomina un cierto tono pesimista, que les hace buscar refugio en su propia interioridad. Es posible que no dejaran de influir en esa actitud las turbulentas circunstancias, que hicieron sentir su peso en hombres que, como los dos Gregorios, eran más inclinados a la vida retirada que al tráfago de las luchas doctrinales. Consideran la materia como obra de Dios, dignificada por la encarnación del Verbo. Pero esta rehabilitación de la materia no les libra de una cierta tendencia a ponderar la fragilidad de la vida humana y las miserias de este mundo, de las cuales toman ocasión para elevarse en aspiraciones místicas.

SAN BASILIO (h.330-79).— Nació en Cesarea de Capadocia, de familia cristiana. Su abuelo materno murió mártir. Su abuela Macrina asistió a las lecciones de San Gregorio Taumaturgo. Recibió su primera educación de su padre, profesor de elocuencia, y la completó en Constantinopla y Atenas, donde entabló estrecha amistad con San Gregorio de Nacianzo. Se bautizó en 357, y, deseando consagrarse a una vida más perfecta, recorrió Siria, Mesopotamia y Egipto, visitando los monasterios. Con unos cuantos compañeros se retiró a Anessi, a orillas del Iris, cerca de Neocesarea (Ponto), para practicar una vida eremítica consagrada al estudio y a la oración. Allí compuso sus *Grandes Reglas* (PG 31), que después completó con las *Pequeñas*. Hacia 360 hizo, junto con San Gregorio de Nacianzo, una antología de textos de Orígenes *(Philocalia)*. Fue ordenado sacerdote y consagrado obispo de Cesarea en 370. Su precaria salud no le impidió desplegar una incansable actividad de gobierno

[2] TIXERONT, J., *Précis de Patrologie* (París 1927) p.231.

y una enérgica lucha contra el arrianismo, el apolinarismo y los anomeos y enfrentarse con el emperador Valente.

En las 365 cartas de su epistolario nos ha dejado el mejor retrato de su carácter, reflejando un espíritu equilibrado, sereno, clarividente, inflexible en la ortodoxia y en el cumplimiento del deber. Presentan un sugestivo panorama de las múltiples preocupaciones doctrinales y disciplinarias que asediaban a un obispo del siglo IV. En su estilo combina la elegancia y la elevación con una sencillez, limpidez y claridad maravillosas.

Para la filosofía ofrecen interés especial sus nueve homilías sobre el *Hexaemeron*, en que comenta la creación del mundo (PG 29-32). Su finalidad no es científica, sino moral, proponiéndose elevar al hombre, de las cosas visibles y sensibles, a las invisibles e inteligibles mediante la contemplación de las maravillas creadas por Dios [3]. Para llegar a un concepto digno de Dios, el alma debe prepararse purificándose de las pasiones corporales, librarse de los cuidados de la vida y mirar a todas partes [4]. Por la contemplación de las bellezas de la creación puede conocer el hombre la infinita potencia de Dios, aunque no comprender su naturaleza, de la cual sólo es posible alcanzar un conocimiento esencialmente negativo [5].

Admiraba grandemente a Origenes, pero no se deja llevar por su alegorismo. En su exégesis emplea un estilo sencillo, directo, literal, sin complicaciones retóricas, tratando solamente de dar una explicación clara del texto sagrado. Utiliza ampliamente las cosmologías griegas—platónica, aristotélica estoica—, y de manera especial a Posidonio. En sus descripciones del mundo vegetal y animal debe mucho a los tratados aristotélicos y a las obras de Apiano y Eliano. Al mismo tiempo procura sacar aplicaciones morales, pero manteniéndose siempre en una línea de elegante sobriedad, muy distinta de otros tratados que más tarde aparecerán sobre la misma materia.

Hay dos mundos, el visible y el invisible. Dios ha creado de la nada el mundo visible, en el tiempo; o, mejor dicho, creó el tiempo juntamente con el mundo. No preexiste una materia primordial increada. Dios crea diversas clases de materia, en conformidad con el grado de perfección que corresponde a los distintos seres del universo. Dios imprime las formas en la materia. Pero las cualidades son inseparables de la última. Si se suprimen de un cuerpo el peso, el calor, el color, el olor, la

[3] διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῷ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν (hom.1: PG 29,16).

[4] καθερεύξουσαν τῶν παθῶν τῆς σαρκὸς, πάντοθεν περισκοποῦσαν (hom.1: PG 29,4).

[5] Hom.6: PG 29,118.

extensión y las demás cualidades sensibles, la cosa desaparece.

El *Hexaemeron* llega solamente hasta el quinto día de la creación. Su hermano Gregorio de Nisa lo completó con su tratado *De hominis opificio*.

En su homilía 22 da normas sobre el uso de la literatura griega y el modo como deben leer los jóvenes los autores paganos para que su fe no corra peligro. Fue traducida por Leonardo Bruni Aretino y muy estimada por los humanistas.

En sus tres homilías sobre la riqueza, si bien no condena la propiedad, sino el abuso de los bienes materiales, traza cuadros impresionantes de la miseria de los hambrientos y la desesperación de los pobres. Asimismo fustiga con acentos vibrantes el préstamo y la usura en su homilía sobre el salmo 15,5.

Su método exegético es un intermedio entre el alegorismo de la escuela alejandrina a la manera de Orígenes y la tendencia literalista que prevalecía en Antioquía. Se atiene más que los alejandrinos al sentido literal, lo cual no le impide buscar sentidos morales y espirituales más recónditos debajo de la letra de los textos comentados.

SAN GREGORIO DE NACIANZO (329-389).—Natural de Arianzo cerca de Nacianzo. Estudió en Cesarea, Alejandría y Atenas, donde conoció a San Basilio, de quien fue gran amigo. Enseñó retórica en Atenas. Recibió el bautismo (h.360) y se ordenó de sacerdote en Cesarea (362). Se retiró con San Basilio a hacer vida solitaria a orillas del Iris, donde ambos compilaron la *Philocalía* con extractos de Orígenes. Obispo de Sásima (371-372). Teodosio lo nombró obispo de Constantinopla (380), pero renunció al año siguiente, retirándose a la vida solitaria y al estudio.

Quedan 45 sermones, cinco de los cuales *(Discursos teológicos)* sobre la Trinidad, pronunciados en Constantinopla (380), le merecieron el sobrenombre de «el Teólogo»; 245 cartas y poemas (383-389). El poema 11 *(De vita sua)* es una autobiografía. Oración en alabanza de San Basilio (PG 35-38).

Combatió contra el arriano Eunomio († 395). Su interés para la filosofía consiste en que refleja la actitud de los cristianos ante la ciencia humana en el momento de las luchas contra el arrianismo. El arrianismo significó un esfuerzo para hacer accesible a la razón el dogma de la Trinidad, suprimiendo la consustancialidad de las diversas personas y reduciéndolo a un esquema emanatista, del tipo entonces corriente en las especulaciones gnósticas y neoplatónicas. El Verbo procedía del Padre, pero no por procesión consustancial, sino a la manera de creación, siendo, por lo tanto, una criatura, inferior al

Padre. Los ortodoxos se esforzaban por justificar el empleo de la filosofía como auxiliar para la expresión y explicación del dogma. En cambio, los arrianos, como antes los gnósticos, trataban de utilizar el dogma cristiano para enriquecer con él esquemas filosóficos procedentes del neoplatonismo. Por lo demás, después de Nicea, la fórmula ortodoxa quedaba perfectamente clara para excluir posibles veleidades filosóficas en torno al misterio trinitario. El papel de la razón quedaba reducido a explicar el símbolo o a defenderlo contra las tergiversaciones de los herejes. Es la actitud que adopta San Gregorio. No repudia la filosofía, sino que la subordina a la fe, en calidad de subsidiaria y auxiliar. Para un cristiano, lo primero es la fe en la Sagrada Escritura. El uso de la razón es legítimo, pero debe saber detenerse ante la frontera de los misterios, que son inaccesibles a sus fuerzas (*Serm.* 27 28 36). Dios es incomprensible. Para conocerlo, en cuanto es posible al hombre, hay que estudiar lo que él mismo nos ha revelado en la Sagrada Escritura, aunque sin excluir lo que la razón humana puede descubrir contemplando el orden del mundo, cuyas perfecciones manifiestan la necesidad de un Creador. En el concepto de hombre sigue la tricotomía origeniana, distinguiendo en él tres partes: cuerpo, alma e inteligencia.

SAN GREGORIO DE NISA (h.333-395).—Hermano menor de San Basilio y amigo de San Gregorio de Nacianzo. Careció de la energía del primero y de la elocuencia del segundo. Pero completa el grupo con sus dotes de filósofo y místico [6].

Recibió su primera educación de su hermano San Basilio. Ejerció la retórica, retirándose después (h.360) a Annesi. En 371 su hermano San Basilio lo instituyó obispo de Nisa, en cuyo cargo demostró escasa habilidad para los asuntos de gobierno [7]. Fue depuesto por los arrianos en 376 y sufrió dos años de destierro, hasta la muerte del emperador Valente. Repuesto en su cargo, tomó parte destacada en los concilios de Antioquía y Constantinopla (381), donde fue calificado de «columna de la ortodoxia». Después se retiró a su obispado, ocupándose en la composición de sus obras.

Su temperamento es más especulativo que el de los dos anteriores. Es un espíritu penetrante, que ahonda en los problemas y trata de definir exactamente y ordenar los conceptos. Su estilo resulta algo prolijo y recargado, dejándose llevar por su sutileza dialéctica

[6] «Gregor von Nazianz über die Gotteslehre, Basilius den Grossen über die naturphilosophischen und wissenschaftlichen Anschauungen, Gregor von Nyssa endlich, der an spekulativer Kraft die beiden andern weit überragt, in längeren Ausführungen über die Anthropologie» (E. GILSON, PH. BOEHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie* [Paderborn 1936] p.71).

[7] SAN BASILIO, cartas 58 60 100 265: PG 32,408.416.505.792.

y por digresiones que a veces lo conducen fuera del campo estrictamente teológico. Carece de la gracia y la elegancia de San Basilio, y de la flexibilidad de San Gregorio de Nacianzo. En exégesis se inclina más bien al alegorismo origeniano, evitando, aunque no siempre, sus exageraciones. Pero suple esas deficiencias con sus méritos en filosofía y sobre todo en mística.

Entre sus obras (PG 44-46) deben destacarse su *Gran discurso catequético*, que es una exposición sintética de la doctrina cristiana, sus libros contra Eunomio y Apolinar, en que despliega su habilidad dialéctica contra el anomeísmo; su *Explicación apologética del Hexaemeron;* la *Vida de Moisés*, muy importante para su doctrina mística; su comentario sobre el Cantar de los Cantares; el *Diálogo sobre el alma y la resurrección* (Macrinia) y su tratado *De hominis opificio* (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου: PG 44,123-256), con que completa el *Hexaemeron* de su hermano, describiendo la obra del sexto día. El *De anima*, que figura en PG 44,188-222, es un fragmento del *De natura hominis*, de Nemesio (c.2-3).

1. Dignidad del hombre. Para la filosofía tiene interés especial el tratado *De hominis opificio*, en que San Gregorio sintetiza sus dos fuentes doctrinales; por una parte, el texto bíblico como base fundamental, y por otra, la «filosofía de fuera» (ἡ ἔξω φιλοσοφία), especialmente la platónica.

Comienza su tratado con una descripción del mundo celeste y terrestre, cuyo objeto es encuadrar la creación del hombre en un marco universal. Así aparece el mundo como el reino que espera a su rey, como el palacio que aguarda a su señor o como el banquete espléndidamente dispuesto que espera a su anfitrión [8]. De esta maera, conforme al relato del Génesis, aparece el hombre como la criatura más perfecta de Dios, creada después de todas las cosas del mundo terrestre, y como fin próximo al cual todas ellas están ordenadas.

El hombre es el rey de la creación, superior a todas las cosas creadas y síntesis de todas sus perfecciones. La naturaleza está compuesta por un conjunto de seres, escalonados en orden de perfección. Desde los puramente materiales, se va subiendo a través de los vivientes, vegetales, animales, hasta llegar al hombre, que tiene el grado supremo de vida, que es la racional. Así se escalona maravillosamente la naturaleza en grados superpuestos, desde los seres inferiores hasta llegar al ser perfecto [9]. «Por lo cual puso Moisés en el ínfimo grado las cosas inanimadas; después, los vivientes de vida vegetativa; luego, los seres sensitivos, y, finalmente, después de las plantas

[8] *De hominis opificio:* PG 44,1,123C-128C; Redecchi, L., *L'antropologia naturale di S. Gregorio Nisseno:* Divus Thomas (Piacenza 1943).
[9] *De hom. opif.:* PG 44,8,145B-148BC.

y de los animales, el hombre, en el cual la naturaleza llega a su perfección, estando dotada de inteligencia» [10].

De esta manera, el hombre es, a la vez, puente de unión entre la materia y el espíritu; es como un anillo de conjunción entre los seres materiales y los espirituales o, como el foco o el punto de confluencia entre el mundo sensible y el invisible. Es un microcosmos que encierra en sí las perfecciones de todos los elementos del mundo material, una síntesis de los tres reinos de la naturaleza, uniendo en sí mismo las tres formas: nutritiva, sensitiva e intelectiva, a las cuales responde la expresión de San Pablo cuando habla de cuerpo, alma y espíritu [11]. No obstante, a Gregorio de Nisa le agrada más considerar al hombre como imagen de Dios que como compendio del mundo sensible. Si no fuese irreverencia, mejor que *microcosmos*, debería llamársele *microteros* [12].

Por lo tanto, el hombre, como rey de la creación, debe dominar sobre las criaturas (βασιλεύειν); como espectador y convidado, debe disfrutar de su bondad y su belleza, pero siempre ordenándolas todas y a sí mismo a Dios, que es quien le ha dado el poder y el dominio, no absoluto, sino condicionado [13]. De este modo, con la creación del hombre se completa la armonía del universo, el cual es una sinfonía admirable y variadísima en honor de su Creador [14].

2. El hombre, imagen de Dios. El texto bíblico dice que Dios creó el hombre a imagen y semejanza suya. Esta prerrogativa lo distingue de los animales e incluso de los ángeles. San Gregorio hace especial hincapié en la palabra *hagamos*, dándole un sentido trinitario, como expresión de una intervención deliberada de las tres divinas personas. Así, ve en el hombre una imagen de la Santísima Trinidad, y esto no sólo en cuanto al alma, como Orígenes, sino también en cuanto al cuerpo [15].

De aquí surge una dificultad: ¿Como puede ser imagen de Dios, que es eterno, espiritual e inmóvil, el hombre, que es efímero, corpóreo y mudable? San Gregorio declara que es

[10] *De hom. opif.*: PG 44,8,145B.

[11] *De hom. opif.*: PG 44,8,145C; 1 Tes. 5,23.

[12] *De hom. opif*: PG 44,16,180A. Ἄνθρωπος ἐστι ποίημα θεοῦ λογικόν, κατ' εἰκόνα, γενόμενον τοῦ κτίσαντος αὐτόν (*In verba, «Faciamus hominem...»* hom.1: PL 44,268D).

[13] *De hom. opif.*: PG 44,2,133A; cf. Rebecchi, o.c., p.10.

[14] Ἡ δὲ τοῦ παντὸς διακόσμησις, ἁρμονία τίς ἐστι μουσικὴ πολυειδῶς καὶ ποικίλως κατά τινα τάξιν καὶ ῥυθμὸν πρὸς ἑαυτὴν ἡρμοσμένη καὶ ἑαυτῇ συνᾴδουσα (*In Psalm.* c.3: PG 44,440C; *De Vita Moysis*: PG 44,377D)

[15] *De hom. opif.*: PG 44,8-10,145B-148C.

una cuestión sumamente difícil (δόγμα τὶ μέγα καὶ ὑψηλόν). Para resolverla propone la teoría de una doble creación, que es un concepto de antecedentes filonianos. La primera sería genérica, o sea del hombre, o de la humanidad en universal, de la especie humana en cuanto tal (ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον, ἐφ' ἅπαν τὸ γένος). Esta primera creación produciría el primer hombre, celeste (ἄνθρωπος οὐράνιος, γενικός), o la especie humana, sin distinción de sexos, con un alma y un cuerpo casi espiritual, como el que tendrán los hombres después de la resurrección. La segunda, interpretada en función del pecado original y para asegurar la multiplicación futura, sería la creación del hombre terrestre individual (Adán, ἄνθρωπος γήϊνος), de quien después Dios sacaría la primera mujer. Para fundamentar su teoría, San Gregorio hace una exégesis excesivamente literalista de los textos bíblicos, que contrasta con su tendencia general al simbolismo y a la alegoría.

3. Origen del alma. San Gregorio rechaza expresamente la preexistencia, defendida por Orígenes [16]. Pero a su vez confiesa que la cuestión del origen del alma le resulta sumamente oscura [17]. Por su parte, se inclina a una explicación en que, salvando la creación—virtual—del alma por Dios, no evita suficientemente, sin embargo, el generacionismo, si bien en un sentido más aceptable que el traducianismo de Tertuliano.

El creacionismo tenía para él una dificultad, y es que el texto bíblico dice que Dios descansó el séptimo día, es decir, que ya no creó ninguna cosa más. Pero, por otra parte, plantea el problema en términos exactos. Todo cuanto existe procede de Dios, y fuera de Dios no hay ninguna otra causa capaz de producirlo. Pero no procede por emanación, sino por creación. Por lo tanto, Dios es la única causa creadora, y precisamente por vía de eficiencia, sacando las cosas de la nada.

Pero San Gregorio se fija en que el alma y el cuerpo tienen un origen simultáneo. Tanto el uno como la otra proceden de Dios, pero también de los progenitores. «El principio de ambos es único: la voluntad divina como razón última y la generación humana como causa próxima» [18]. En virtud de esto, acude a una

[16] *De hom. opif.*: PG 44,28-29,229B-210C; *Macrina*: PG 46,108B-128C.

[17] PG 44,1331.

[18] *De hom. opif.*: PG 44,28-29,236-240. Emplea la comparación del grano de trigo, en el cual se contiene en potencia toda la espiga futura. Así, en el germen humano está precontenido todo el hombre completo—cuerpo y alma—; el cual se desarrolla por sí mismo, sin necesidad de ninguna causa externa (c.235) *(De anima et resurrectione:* PG 46,125-126). Esta doctrina de San Gregorio ha sido interpretada en varios sentidos. R. Lacroix *(L'ori-*

explicación mixta, en la que intervienen la creación de Dios y la generación de los padres, mezclando con ambas su realismo exagerado, implícito en su concepto de la doble creación. Dios creó al primer hombre con su cuerpo y su alma racional. En ese primer hombre estaban contenidos virtualmente los cuerpos y las almas de todos los futuros individuos humanos y de ambos participan todos los hombres particulares. Así, pues, en la producción de cada individuo particular intervienen dos causas concomitantes: la primera, Dios, por creación no inmediata, sino virtual y genérica, y además por un impulso especial en cada caso, por el cual hace que de la semilla material salga un alma racional; y segunda, los padres, cuya causalidad no es creadora, sino secundaria e instrumental. No es difícil adivinar en esta extraña teoría un intento de explicación de la transmisión del pecado original, como veremos en otros autores del siglo XI y XII.

4. Unión del alma y el cuerpo. En cuanto a la unión del alma con el cuerpo, la considera un misterio tan inexpresable (ἄφραστον, ἀνεπινόητον) como la de la humanidad con la divinidad en Cristo [19]. Aunque emplea expresiones hilemórficas, éstas deben entenderse en sentido platónico. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, pero más bien hay que decir que es un alma que se sirve de un cuerpo [20]. Así, el cuerpo es el vestido, el vehículo, la cárcel y la cadena del alma [21]. No obstante, San Gregorio evita las exageraciones a que estas expresiones podrían llevar, y hace resaltar que el alma es el principio vital del cuerpo, el que le da el ser, el obrar y la belleza, estando ambos unidos en íntima compenetración, de suerte que el hombre no es el alma sola, sino todo el conjunto, unidos entre sí como materia y forma [22].

5. Potencias del alma. San Gregorio rechaza la tricotomía de Apolinar de Laodicea—cuerpo, alma y espíritu (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα), o corazón, mente y espíritu (καρδία, ψυχή, πνεῦμα)—, inspirada en las tres almas de Platón. No hay más

gine de l'âme humaine [Ottawa 1945] p.34) lo considera traducianista. L. Rebecchi (o.c., p.42) da la interpretación que seguimos en el texto, si bien hay pasajes de San Gregorio en que su inclinación al generacionismo es aún mayor.

19 *Catech.* c.10-12: PG 45,41ss.

20 *Catech.* c.33,84C; *Macrina:* PG 46,48C.

21 *Macrina* PG 46,88A.97A.109C.101C.

22 Ψυχή ἐστι οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ, δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις (*Macrina:* PG 46,29B). Es fácil reconocer en esta definición la huella de Aristóteles (*De anima* II 2).

que un alma, que no está localizada en ninguna parte del cuerpo y que tiene tres potencias o principios de operación: nutritiva, sensitiva y racional (τρεφομένη, αὐξανομένη, λογική). Aunque Platón hable del hombre comparándolo a un carro tirado por dos caballos, la Sagrada Escritura dice solamente que el hombre es imagen de Dios, y lo es, sobre todo, por su alma racional, que es la que verdaderamente merece el nombre de alma. Así, pues, el hombre puede definirse como una criatura racional de Dios, hecha a imagen de su Creador [23].

6. Escatología. Esta íntima compenetración del alma y el cuerpo le sirve a San Gregorio para explicar la identidad material del cuerpo terrestre con el cuerpo resucitado. Aun después de la muerte, el alma sigue unida, en cierto modo, a las partes de aquel cuerpo que le ha servido de morada, y del cual ha sido forma, y así podrá en el momento de la resurrección reconocer y recuperar los elementos materiales que constituyeron su cuerpo [24]. Más comprometedor aún es su concepto, de procedencia origeniana, de la *apocatástasis* universal. Los cuerpos resucitados serán semejantes al del primer hombre, creado inmediatamente por Dios. Y, exagerando la bondad de Dios, parece que llegó a afirmar que todos los espíritus, incluso los demonios, llegarán, más o menos tarde, a una purificación, que les permitirá reintegrarse a su principio, de suerte que Dios reinará en todo y en todas las cosas para siempre [25].

San Anfiloquio de Iconio (h.340-345 - 403). Natural de Capadocia. Primo de San Gregorio de Nacianzo y amigo de San Basilio y San Gregorio de Nisa. Fue discípulo del rétor Libanio en Antioquía. Abogado en Constantinopla. Obispo de Iconio (373). Asistió a varios concilios, entre ellos el de Constantinopla de 381. Influido por Orígenes.

Fue escritor fecundo y muy estimado en su tiempo. Pero sólo quedan escasos fragmentos (PG 37 y 39, incompleto). En su *Epístola a Seleuco*, nieto de Trajano, en versos yámbicos, expone las relaciones entre la filosofía y la ciencia sagrada, utilizando la alegoría de la señora y la esclava. A ejemplo de Moisés, primero debe estudiarse la sabiduría de los egipcios —poesía, historia, elocuencia y filosofía—, pero ordenándolas al estudio de las sagradas letras [26].

[23] *In verba «Faciamus hominem»* hom.1: PL 44,268D.
[24] *De anima et resurrectione:* PG 46,73-80.
[25] J. Tixeront, *Histoire des dogmes* II p.200.
[26] La ciencia terrena debe servir a la sabiduría divina como esclava, «ne frustra infletur» *(Ep. ad Seleucum:* PG 37,245-250).

BIBLIOGRAFIA

San Basilio

Obras: PG 29-32.
Clarke, W. K. L., *St. Basil the Great* (Cambridge 1913).
Claude, H., *La doctrine ascétique de St. Basile* (París 1932).
Giet, S., *Les idées et l'action sociales de S. Basile* (París 1941).
Gronau, K., *De Basilio, Gregorio Nazianceno Nyssenoque Platonis imitatoribus* (Gottinga 1908).
Riviere, J., *Saint Basile, évêque de Césarée* (París 1930).

San Gregorio de Nacianzo

Obras: PG 35-38.
Fleury, E., *Hellénisme et christianisme. St. Grégoire de Nazianze et son temps* (París 1930).
Pinault, H., *Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze* (La Roche-sur-Yon Romain 1925).
Plagnieux, J., *St. Grégoire de Nazianze théologien* (París 1952).

San Gregorio de Nisa

Obras: PG 44-46; *Vie de Moïse*, trad. J. Daniélou: Sources chrétiennes 1 (París 1941); *La création de l'homme*, trad. por J. Laplace y J. Daniélou (París 1943); *Gregorii Nysseni, Opera dogmatica minora*, ed. Frid. Mueller (Leyde 1958).
Balthasar, Urs von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (París 1942).
Cherniss, H. F., *The Platonism of Gregor of Nyssa* (Berkeley 1930).
Daniélou, J., *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nyssa* (París 1944).
Holl, K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Leipzig 1904).
Diekamp, F., *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Münster 1896).
Godet, P., *Grégoire de Nysse*: Dict. Théol. Cath., t.6 col.1847-1852.
González, S., *El realismo platónico de San Gregorio de Nyssa*: Gregorianum, 20 (1939) p.189-206.
— *La identidad de operación en las obras anteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de San Gregorio de Nisa*: Gregorianum 19 (1938) p.28ss.
Méridier, L., *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse* (París 1906).
Pellegrino, M., *Il platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo «Intorno all'anima e alla risurrezione»*: Riv. di Fil. Neosc. 30 ([illegible]

CAPITULO IV

Las escuelas de Siria

Siria, geográficamente, se extiende desde el Mediterráneo hasta la altiplanicie del Irán, comprendiendo diversos países de lengua siríaca. Se distingue una Siria occidental, o mediterránea, cuya capital era Antioquía, otra media (Osrhoene), sobre el alto Eufrates, cuya capital era Edesa, y otra oriental, que se extendía en torno al curso del Tigris, cuya capital era Seleucia-Ctesifonte, y en que florecían centros importantes como Mosul y Nísibis.

El contacto de Siria con la cultura griega data de las expediciones de Alejandro. Seleuco fundó Antioquía a orillas del Orontes en honor de su padre Antíoco, y después de la conquista de los romanos quedó constituida en capital. Llegó a contar medio millón de habitantes y alcanzó un alto grado de esplendor comercial y cultural como centro helenístico de primer orden y punto de confluencia entre el Oriente y el mundo helénico y romano. Existía una numerosa colonia judía, que disfrutaba de grandes privilegios, y floreció una comunidad cristiana, donde por vez primera se dio el nombre de «cristianos» a los seguidores de Cristo (Act 11,26).

1. **Escritores en lengua griega.** De Antioquía proceden los gnósticos Menandro y Satornilo. Allí se refugió Taciano después que abandonó Roma (h.172), tras de incurrir en una especie de gnosticismo (encratismo). San Teófilo, obispo de Antioquía (h.169-180) escribió la apología *Ad Autolycum* y una obra, perdida, contra Marción. Pero la primera figura notable es *Malchión*, que se enfrentó con Pablo de Samosata (260-268), haciendo que fuera condenado como hereje. Se le atribuye la fundación de una escuela «helénica» o «filosófica», que no se sabe en qué consistió [1]. La famosa escuela exegética procede más bien de LUCIANO, originario de Samosata, que murió mártir en Nicomedia (312). Hizo una nueva recensión de la versión griega de los Setenta *(koiné)*. No se conoce en concreto el programa de la escuela, pero se caracterizó por su orientación filosófica favorable al aristotelismo y por su método exegético, que anteponía el análisis gramatical y el sentido literal al alegorismo de los alejandrinos. Prefería también los métodos racionales a la tendencia mística.

[1] PG 10,249-260.

Del grupo de Luciano, sospechoso de herejía, procedieron desviaciones formalmente heréticas, como la del formidable dialéctico APOLINAR DE LAODICEA (h.310-390), el cual distinguía en el hombre tres partes: cuerpo (σῶμα), alma irracional (ψυχή ἄλογος) y alma racional (νοῦς, πνεῦμα, ψυχή λογική). El Verbo divino habría asumido las dos primeras, pero no la tercera, pues habría sido suplida por él mismo [2]. ARRIO († 336), que utilizó la lógica aristotélica y atribuyó su doctrina trinitaria a su maestro, también fue discípulo de Luciano.

Dejando aparte el abuso de la dialéctica y el peligro de la tendencia racionalista, que dio origen a serias desviaciones heréticas, lo más notable de la escuela antioquena es su orientación exegética, que se caracteriza por el propósito de interpretar la Sagrada Escritura utilizando procedimientos críticos, rigurosos y realistas, excluyendo los juegos fantásticos y las arbitrariedades alegóricas de los alejandrinos.

Ante todo, trataban de fijar el sentido literal de cada pasaje de la Sagrada Escritura, incluso de las parábolas, metáforas y alegorías empleadas por los autores sagrados. Para ello seguían el método de analizar el texto conforme a las reglas de la gramática y de la lógica, teniendo en cuenta el contexto y procurando encuadrar los pasajes en su ambiente histórico. Tenían presente la conexión entre los dos Testamentos, considerando el Nuevo como complemento y desarrollo del Antiguo. En virtud de esto, admitían en el Antiguo Testamento un sentido típico también real, en cuanto que determinados personajes, instituciones y ceremonias eran «tipos» anticipados de lo que había de realizarse más claramente en el Nuevo. Tampoco excluían por completo el empleo del sentido acomodado, haciendo aplicaciones prácticas para edificación de los fieles.

De hecho, prescindiendo de algunas desviaciones y exageraciones, que incluso llegaron a la herejía, hay que reconocer a la escuela antioquena el mérito de haber sido la primera en basar la exégesis sobre fundamentos firmes, críticos y realistas. Por otra parte, la estima en que las escuelas siríacas tenían la filosofía griega fue causa de que en ellas se tradujeran a su lengua las obras de Aristóteles y otros muchos autores griegos, siendo el puente de transmisión de esos textos a los musulmanes y, a través de éstos, al Occidente.

La Iglesia de Antioquía fue un campo de luchas encarnizadas en las controversias arrianas. SAN EUSTACIO (h.275-337) defendió enérgicamente la ortodoxia, pero fue depuesto y desterrado por los herejes [3]. Sostuvieron el arrianismo ASTERIO

[2] PG 33,1313-1538.

[3] PG 18,613-794.

DE CAPADOCIA (h.341) y AECIO († 367), el cual compuso trescientos silogismos para demostrar que el Verbo era una criatura. Se conservan cuarenta y siete. De Aecio fue discípulo EUNOMIO, obispo de Cícicos († h.390), defensor del anomeismo, contra quien combatieron San Basilio y San Gregorio de Nisa.

La escuela volvió a florecer hacia 360 con FLAVIANO, que sucedió a Melecio en 381, y, sobre todo, con DIODORO DE TARSO (h.330-391), que la elevó a su mayor esplendor. Tuvo por discípulos a Teodoro de Mopsuestia y San Juan Crisóstomo. Fue escritor fecundísimo, pero se ha perdido la mayor parte de sus obras [4]. En su escrito *Sobre la diferencia entre la teoría y la alegoría*, expuso los principios de su exégesis realista y literal. Su lucha contra Apolinar de Laodicea le llevó a acentuar demasiado la distinción entre las naturalezas divina y humana en Cristo, preludiando con ella la herejía de Nestorio. Pero, aunque sus fórmulas fuesen inexactas, llegando a ser condenadas en un concilio de Constantinopla (499), su intención fue recta y siempre permaneció dentro de la ortodoxia.

TEODORO DE MOPSUESTIA (h.350-428). Natural de Antioquía. Discípulo del rétor Libanio y de Diodoro. Obispo de Mopsuestia (Cilicia). Escritor muy fecundo, original y penetrante [5]. En exégesis utilizó un método dialéctico excesivamente rígido y literalista, en que la crítica le lleva hasta bordear el racionalismo. Negaba la inspiración de los libros de Job, del Cantar de los Cantares y de la epístola de Santiago. En los sapienciales la reducía a una simple asistencia negativa. Restringía el número de pasajes proféticos y mesiánicos. Los nestorianos lo consideraron como un precursor, calificándole como el «comentarista» por excelencia. Por otra parte, su amistad con Julián de Eclana (418) le comprometió como inclinado al pelagianismo, del que hay esbozos en su escrito contra San Jerónimo *Adversus adserentes peccatum in natura insitum esse*. Murió en comunión con la Iglesia poco antes de estallar el conflicto del nestorianismo.

SAN JUAN CRISÓSTOMO (h.344-407). Natural de Antioquía. Estudió retórica con Libanio, y filosofía con Andragasio. Fue discípulo de Diodoro. Bautizado en 370. Ordenado sacerdote en 386, se distinguió en seguida como eminente predicador. Obispo de Constantinopla en 397. Su carácter tranquilo y bondadoso le inclinaba a la vida solitaria, pero las circunstancias lo envolvieron en las intrigas de la corte bizantina. Murió

[4] PG 33. [5] PG 66.

agotado antes de llegar a Pitionto, en el Cáucaso, lugar de su último destierro.

Orador incomparable. A partir del siglo VI se le conocerá con el calificativo de «crisóstomo» (boca de oro). Su obra es extensísima, y versa sobre la explicación de la Sagrada Escritura, buscando ante todo el sentido literal, a la manera de la exégesis antioquena, pero aplicándolo a la utilidad de sus oyentes [6]. No le interesan las especulaciones abstractas y rehúye las sutilezas de la filosofía, dando a su enseñanza un giro práctico y popular, sirviéndose de imágenes, comparaciones y descendiendo hasta el estilo familiar.

A la escuela antioquena pertenecieron POLICRONIO DE APAMEA (h.431), hermano de Teodoro de Mopsuestia, que se distinguió como buen exegeta [7], y otros de menor importancia, como *Adriano* (s.V), *Víctor de Antioquía*, *Teódulo*, etc.

El último gran representante fue TEODORETO DE CIRO (h.386-460?). Natural de Antioquía. Obispo de Ciro (Siria). Discípulo de Teodoro de Mopsuestia, condiscípulo y amigo de Nestorio, a quien permaneció fiel aun después de la condenación de Efeso, si bien al final se apartó de él. Hombre eruditísimo, gran exegeta, finísimo estilista y magnífico orador. Atacó a Rabulas y a San Cirilo y defendió a su maestro Teodoro [8].

Tiene interés para la filosofía su obra *Curación de las enfermedades de los griegos*, o descubrimiento de la verdad evangélica a partir de la filosofía griega (h.429-437), que puede colocarse en la misma línea de justificación de la filosofía que los *Stromata*, de Clemente de Alejandría, y la *Preparación evangélica*, de Eusebio. La filosofía no se opone a la fe, sino que encuentra en ella su mejor confirmación. Echa mano de los viejos argumentos del robo de los filósofos, con lo cual se explican las coincidencias entre Platón y la Biblia. Platón es un Moisés hablando griego. La razón y la fe son dos cosas inseparables. Pero mantiene la primacía de la fe. Preludiando el *credo ut intelligam* anselmiano, defenderá que lo primero es creer, y después comprender.

2. **Escritores en lengua siríaca.** Los grandes exegetas y oradores antioquenos utilizaron la lengua griega. Pero a su lado florece en Siria una multitud de autores que emplearon su lengua nativa. Su interés, más que en su valor personal, consiste en las escuelas que organizaron, en las cuales fueron traducidas del griego al siríaco gran parte de las obras de Aris-

[6] PG 47-64. [7] PG 162,607-712. [8] PG 80-84.

tóteles y de médicos, matemáticos y astrónomos griegos, desempeñando un papel de primera importancia en la transmisión de la cultura griega al Islam, después que los árabes conquistaron Siria en 636.

El cristianismo se difundió por Siria y Mesopotamia hacia 150. Ya hemos mencionado a Taciano, autor del *Diatessaron*, que fue traducido al siríaco, y al magnífico poeta Bardesanes (154-222). AFRAATES (h.275-285-345) fue llamado el sabio de Persia. Quedan 23 cartas, en que expone diversas cuestiones teológicas, morales y litúrgicas, siguiendo un orden alfabético [9].

SAN EFRÉN (h.306-373). Natural de Nísibis, en Mesopotamia, al nordeste de Mosul. Permaneció siempre diácono. Regentó la escuela de Nísibis, y cuando Sapor II tomó y saqueó la ciudad (363), se retiró a Edesa, junto al Eufrates, con un grupo de cristianos, prosiguiendo allí su labor docente y de predicador. Es probable que se le pueda considerar como fundador de la llamada «escuela de los persas» en Edesa. Escribió en prosa y verso, especialmente sobre temas místicos. La admiración de sus contemporáneos se expresa en los calificativos de «doctor del universo», «columna de la Iglesia», «boca elocuente», «profeta de los sirios», «arpa del Espíritu Santo» [10].

Apenas queda nada de otros escritores sirios del siglo IV como ORFA, ZENOBIO DE EDESA, PAULONAS, CYRYLLONA, GREGORIO, MAROUTA DE MAIPHESKAT (s.V).

Las vicisitudes de las escuelas siríacas después de San Efrén están estrechamente ligadas al desarrollo de la herejía nestoriana, cuyos antecedentes, más o menos remotos, proceden de la escuela de Antioquía (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro).

Los nestorianos, expulsados del imperio por Heraclio en 431, después de la condenación de Efeso, se refugiaron en Asia Menor, Siria y Mesopotamia, donde fundaron numerosos monasterios y escuelas. Y en la región de Damasco y Transjordania había en el siglo VI ciento treinta y siete monasterios monofisitas. Por este tiempo, la Siria, Persia y Arabia se repartían entre los cristianos melquitas (católicos «calcedonianos»), los nestorianos y los jacobitas (de Jacob bar Adda, obispo de Edesa, 505-578), que organizó a los monofisitas de Severo de Antioquía († 538).

La escuela de Edesa fue el principal centro intelectual de

[9] *Patrologia syriaca* (París 1894-1907) t.1-2.

[10] J. et Ev. ASSEMANI, *Opera omnia*, 6 vols. (Roma 1732-1746); S. J. MERCATI, *S. Ephraem syri opera* (Roma 1915).

la Siria media. Fue llamada «escuela de los persas» porque a ella acudían en gran número persas cristianos a recibir enseñanza superior. Aunque predominaban las doctrinas de Teodoro de Mopsuestia, permaneció en la ortodoxia bajo el obispado de RABULAS (412-436), gran amigo de San Cirilo, que denunció y combatió enérgicamente el nestorianismo.

Más contemporizador fue su sucesor IBAS (435-457), que permitió la circulación de los escritos de Teodoro. Fue depuesto en el «latrocinio de Efeso» junto con Teodoreto de Ciro y restablecido por el concilio de Calcedonia con la condición de condenar a Nestorio.

A su muerte, una reacción ortodoxa obligó a los profesores nestorianos a salir de Edesa, y se refugiaron en Nísibis (h.449-450). Con esto decayó la escuela de Edesa, aunque todavía se sostuvo unos treinta años, hasta que fue clausurada en 489 por orden del emperador Zenón,

Níbisis se convirtió en el centro cultural del nestorianismo con BARSAUMAS († 490), que llegó a ser obispo de la ciudad y propagó ardientemente la herejía. Organizó la escuela y le dio los primeros estatutos, poniendo al frente a NARSÉS, que la dirigió hasta su muerte († 507). Le sucedió MAR ABA, obispo de Seleucia (540-552). Se distinguió como profesor HENANA DE ADIABENE (h.527 - 596-610), que se aproximó un poco a la ortodoxia y fue acusado por los nestorianos de caldeo (mago), origenista y monofisita. Le impugnó BALAI EL GRANDE (550-627), que unificó a los nestorianos.

Por su parte, los jacobitas (monofisitas) sostuvieron las escuelas de Resaína (Ris-'aina) y Qenneshrin (=nido de águilas, la Chalcis de los romanos, cerca de Alepo). En la primera floreció SERGIO († 536), que tradujo al siriaco el *Almagesto*, de Tolomeo; la *Isagoge* y las *Categorías;* escribió sobre *Las causas del universo según los principios de Aristóteles*. Se distinguió también TEODORO DE MERV.

En Qenneshrin, SEVERO SEBOKT comentó las *Perihermeneias* y los *Primeros analíticos*. Tuvo por discípulo a JACOBO DE EDESA (s.VII), y éste a ATANASIO DE BALAD. JORGE DE LOS ÁRABES († 724), obispo residente en Kufa, fue discípulo del anterior. Tradujo al siríaco y comentó todo el *Organon*.

El rey de Persia Cosroes (Kesrâ Anûsharwân) fundó la escuela de Gundishapûr, en el Khuzistân, en la cual se enseñaba medicina y filosofía griega. Recibió a los neoplatónicos expulsados de Atenas por Justiniano en 529.

Los nestorianos de Nísibis continúan la escuela de Edesa. Los jacobitas sirios y egipcios adoptaron pronto el árabe. Por

su mentalidad hay que relacionarlos más bien con la escuela de Alejandría. Más adelante hablaremos de la importancia de su labor como traductores de obras griegas y de su influencia en el Islam.

BIBLIOGRAFIA

CAMUS, E. LE, *Ephrem: Dict. Bible*, col.1889-1891.
LAGRANGE, M. J., *Un évêque syrien du V siècle: Rabulas d'Edesse*: Mélanges d'histoire religieuse (París 1915).
NAU, F., *Ephrem*: Dict. Théol. Cath., col.188-193.
RUBENS DUVAL, *La littérature syriaque* (París 1899).
SULLIVAN, Fr. A., S. I., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*: An. Gregor. LXXXII (Roma 1956).
TIXERONT, J., *Histoire des dogmes* II p.209-221.

CAPITULO V

Dionisio Areopagita

1. **El «Corpus dionysianum».** Una de las mayores supercherías literarias y a la vez una fuente histórica de importancia capital por su influencia en el desarrollo del pensamiento medieval es el conjunto de escritos que aparecen en el siglo VI, amparados bajo el nombre de San Dionisio [1]. El autor se presenta como si fuera el discípulo convertido por San Pablo en el Areópago, y como heredero de una doctrina secreta reservada a unos pocos iniciados. Pretende haber presenciado en Heliópolis el eclipse de sol en el momento de la muerte de Cristo. Habría asistido al tránsito de la Santísima Virgen y conocido en aquella ocasión a San Pedro, Santiago y los demás apóstoles [2].

Hasta el presente han resultado vanos todos los intentos

[1] El *Corpus dionysianum*, o *Corpus areopagiticum*, lo constituyen los siguientes tratados: *De divinis nominibus* (Περὶ θείων ὀνομάτων: PG 3,585-996), *De mystica theologia* (Περὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας: PG 3,997-1064), *De caelesti hierarchia* (Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας: PG 3,119-370), *De ecclesiastica hierarchia* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας: PG 3,369-584); diez cartas (PG 3,1065-1120), las cuatro primeras al «terapeuta» (monje) Cayo; la quinta, al «liturgo» (diácono) Doroteo, sobre la divina tiniebla; la sexta, al sacerdote Sosípatro; la séptima, al «jerarca» (obispo) Policarpo; la octava, al monje Demófilo; la novena, al «jerarca» Tito; la décima, al apóstol San Juan.

El mismo Dionisio menciona otros libros que pensó componer, o que, si compuso, no han llegado a nosotros: *Teología simbólica, Del alma humana, Jerarquía del Viejo Testamento, Instituciones o fundamentos teológicos* (θεολογικὴ ὑποτυπώσεις), *Del justo juicio de Dios, Tratado de las cosas sensibles e inteligibles* (περὶ νοητῶν καὶ αἰσθητῶν).

[2] *Div. Nom.* III 2: PG 3,681.

de identificarlo con algún personaje histórico [3]. Se trata de un truco literario, con el propósito deliberado de autorizar esos escritos con el nombre de San Dionisio, a lo cual, más que a su valor intrínseco, deberán la altisima consideración en que fueron tenidos durante muchos siglos [4].

Fueron alegados como auténticos por vez primera en 533, en un coloquio habido en Constantinopla entre católicos y los monofisitas de Severo de Antioquía († 538). Al principio, los católicos (Hipatio de Efeso) los rechazaron como apócrifos [5]. Pero, gracias a la autoridad de Máximo Confesor, acabaron por imponerse en Oriente. En Occidente fueron aceptados por los papas San Gregorio Magno y San Martín I, que los citó como autoridad en el sínodo de Letrán de 649 [6]. Su fecha aproximada debe colocarse hacia el año 500. Son posteriores a 480, porque su autor se muestra familiarizado con la filosofía de Proclo († 485), cuyo tratado *De malorum subsistentia* utiliza casi literalmente [7]. Conoce la costumbre de cantar el *credo* en la misa, introducida por el monofisita Pedro Fullón en 476. Y anteriores a 533, en que fueron alegados por los monofisitas en Constantinopla.

Su autor es probablemente un monje sirio, o quizá un obispo, por el alto concepto que manifiesta de la dignidad episcopal. La organización monástica que describe corresponde al siglo v. Su ortodoxia es correcta. Aunque compuestos en medio de las controversias monofisitas, su actitud es más bien de inhibición, evitando expresiones que pudieran inclinarse a ninguna de las dos partes. Su fondo filosófico es el neoplatonismo

[3] Hilduino (s.IX) lo identificó con San Dionisio mártir, obispo de París. El P. Stiglmayr los atribuyó a Severo de Antioquía. Monseñor Athenágoras y B. Romeyer, a Dionisio, obispo de Alejandría. El P. Elorduy ha propuesto la candidatura de Ammonio Sakkas.

[4] «Pour marquer son caractère apocryphe, on a pris l'habitude de nommer son auteur le Pseudo-Denys. Un peu las de cette formule négative, on a récemment proposé de le nommer Denys le Mystique, et, quel qu'il soit, il mérite le titre de mystique, mais, à vrai dire, nous ne savons même pas s'il s'appellait Denys» (E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* p.80). «Benchè questo autore sia uno *pseudo-areopagita*, e, probabilmente, uno *pseudo-Dionigi*, crediamo che non sia necessario nè utile infligerli codesta califica tutte le volte che lo citeremo» (F. CAYRÉ, *Patrologia e Storia della Teologia* [trad. ital.] II p.91).

[5] Focio en su *Biblioteca* los rechaza. En el Renacimiento, Lorenzo Valla puso en duda su autenticidad. En el siglo XVII las dudas fueron en aumento. En el siglo pasado, después de una larga controversia (G. Darboy, Mons. Freppel, Vidieu, M. Schneider, Bertani, J. Parker), J. Stiglmayr y H. Koch demostraron contundentemente su carácter seudoepigráfico.

[6] MANSI, *Concil.* t.7 col.821.

[7] *Div. Nom.* IV 18,35: PG 3,713-736.

ateniense, corregido en sentido cristiano. Subraya vigorosamente la trascendencia divina. Concilia la unidad de la esencia divina con el dogma trinitario y la encarnación. Evita el monismo y el emanatismo, enseñando claramente el pluralismo y la creación del mundo por Dios.

Su estilo es prolijo, enfático, rebuscado y alambicado. Abunda en neologismos. Gusta de frases interminables, hinchadas y fastuosas, del alegorismo y de las antítesis: «las tinieblas luminosas», «el arcano esplendor de la divina oscuridad» [8]. En vez de los términos usuales de *obispo, sacerdote, diácono, monje*, prefiere los de *jerarca* (ἱερεῦς), *liturgo, terapeuta*, etc. Tampoco emplea las palabras *teología* y *mística* en el sentido corriente. Los *teólogos* son los hombres que han conocido la revelación de Dios, como los profetas, San Pablo y San Juan. Y la mística no tiene el sentido de vida sobrenatural, sino de doctrina misteriosa y escondida (μυστήριον).

2. **Actitud y punto de partida.** El *Corpus dionysianum* es un esfuerzo para lograr una exposición sistemática del cristianismo. Su autor considera que la mejor manera de combatir el error es la simple exposición de la verdad. Adopta un punto de partida esencialmente teológico, o, si se quiere, exegético. Alude a un tratado suyo anterior sobre *Fundamentos teológicos* (Θεολογικὴ ὑποτυπώσεις), cuya continuación serían los *Nombres divinos*. En aquella obra se establecería la absoluta trascendencia de Dios, como un ser totalmente fuera y por encima de todos los seres, inaccesible a los sentidos y a la razón. Solamente Dios puede conocerse a sí mismo. Y solamente El puede darse a conocer a los hombres, y lo ha hecho por medio de la revelación en las Sagradas Escrituras [9].

De aquí proviene el método adoptado. Da por supuesta la

[8] «¡Oh Trinidad supraesencial, supradivina, suprabuena! Tú que eres la guía de los cristianos hacia la divina sabiduría (Θεοσοφίας), condúcenos a aquella sublime altura de las razones místicas (τῶν μυστικῶν λογίων) que trasciende toda demostración y toda luz. Donde aparecen los misterios de la teología sin velos, en sí mismos y en su inmovilidad, entre la oscuridad superluminosa de un silencio lleno de profundas enseñanzas. Oscuridad admirable que resplandece con fulgentes esplendores y que, aunque no puede ser vista en sí misma, inunda con la belleza de sus rayos a las inteligencias santamente cegadas. Esta es mi oración» *(Myst. Theol.* I 1: PG 3,997). «Nos in hac supraquam lucente caligine versari exoptamus (ὑπερφώτον γνόφον) *(ibid.,* II: PG 3,1025). La tiniebla divina es la luz más refulgente: ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς *(Epist.* V: PG 3,1073).

[9] «Que nadie pretenda decir ni siquiera pensar nada acerca de la supraesencial y misteriosa naturaleza de Dios fuera de lo que nos ha sido manifestado de lo alto por los santos oráculos. Porque sólo a la divinidad pertenece conocer infinitamente su infinita perfección» *(Div. Nom.* I 1: PG 3,588).

existencia de Dios como un hecho revelador e indudable, que no hay por qué detenerse a demostrar. Parte de la revelación de Dios en la Sagrada Escritura y se esfuerza por desentrañar exegéticamente el sentido de los nombres que ésta le atribuye, para penetrar en su esencia inteligible, ya que esos nombres están tomados de las criaturas del mundo sensible. Esto no impide a Dionisio utilizar ampliamente su formación filosófica, tratando de encuadrar la doctrina cristiana dentro de un esquema general procedente de Proclo, y expresado en términos netamente neoplatónicos. En su *Carta a Policarpio* confiesa que se esfuerza por poner la filosofía neoplatónica al servicio de la expresión de su fe cristiana.

3. **El conocimiento de Dios.** Dios es absolutamente trascendente. Está por encima no sólo de los seres, sino también del mismo ser, que es la primera de las participaciones de Dios. Por esto la esencia divina es inaccesible a los sentidos y a las especulaciones racionales. No es posible encerrarla en conceptos ni expresarla con palabras, pues unos y otros resultan insuficientes e inadecuados. Dios es inefable (ἀνώνυμος). Pero ha querido revelarse por medio de la Sagrada Escritura, y ésta le aplica una multitud de nombres (πολυώνυμος).[10]. Si analizamos su sentido, llegaremos a penetrar un poco en la esencia divina. A los fieles sencillos les basta con explicárselos al pie de la letra. Pero los que quieran elevarse más, deberán penetrar más allá de la letra y buscar su sentido recóndito, hasta llegar a un conocimiento más puro de lo que es Dios[11].

Para esto hay que seguir un doble procedimiento, positivo y negativo, que evoca un poco la dialéctica platónica. Dionisio no es agnóstico. Solamente se propone eliminar de nuestro conocimiento de Dios todo rastro de antropomorfismo y hacernos sentir su absoluta trascendencia y su diferencia esencial de todas las criaturas. Sus afirmaciones niegan y sus negaciones afirman. Con negaciones que equivalen a afirmaciones y con afirmaciones que equivalen a negaciones, se propone purificar el entendimiento y disponerlo a entrar por la vía mística de un conocimiento superior, semejante al de los ángeles, y lo más aproximado posible al que Dios tiene de sí mismo.

La teología, al analizar los nombres divinos, debe proceder en dos etapas: primero, afirmándolos de Dios (teología afirmativa, καταφατική). Así lo hacen los simples fieles, que se contentan con un conocimiento sencillo, conforme al concepto de las cosas, tal como son percibidas por la experiencia sensi-

[10] *Div. Nom.* I 6: PG 3,596. [11] *Theol. myst.* I 3: PG 3,1000.

ble. Pero, si queremos llegar a un conocimiento más profundo, hay que empezar por negar esos mismos nombres (teología negativa, ἀποφατική), porque, si bien todos ellos convienen a Dios y nos sirven de alguna manera para elevarnos a El, pero en realidad ninguno le conviene por completo, y, por lo tanto, ninguno sirve para expresar adecuadamente su esencia.

Así, pues, podemos afirmar de Dios todas cuantas perfecciones encontremos en las criaturas, como ser, unidad, bondad, belleza, vida, sabiduría, poder, etc. Pero a condición de negar inmediatamente el modo limitado como las encontramos realizadas en ellas. Dios es trascendente a todos los seres y posee todas esas perfecciones, pero de una manera superlativa. En cambio, las criaturas solamente las tienen en cuanto que participan de una manera lejana y en diversos grados de las perfecciones de Dios. Por esto, después de afirmar de Dios las perfecciones que encontramos en las criaturas, debemos negar inmediatamente el modo limitado como en ellas las encontramos realizadas. Sin embargo, no es una pura negación, sino que esto equivale a sublimarlas, para dar a entender que Dios no es ser, sino supraser; no es vida, sino supravida; no es bondad, sino suprabondad, y así sucesivamente. De esta manera, acumulando negaciones y negaciones de negaciones, vamos purificando nuestro concepto de Dios y podemos barruntar algo de su ausencia trascendente (teología superlativa [12]).

[12] «En este sentido decía el divino Bartolomé que la teología es a la vez amplia y breve; el Evangelio, amplio, abundante y a la vez conciso. Por donde me parece haber comprendido bien que la benéfica causa de todo se expresa en palabras abundantes y breves, e incluso se expresa sin discurcursos, no teniendo ella misma ni discurso ni pensamiento, porque ella es esencialmente superior a todos los demás seres y porque se manifiesta en su verdad y sin velos solamente a aquellos que atraviesan el mundo material e inteligible y franquean las alturas de la más sublime santidad; y, dejando de lado en adelante toda luz, todo acento misterioso, toda palabra que viene del cielo, se sumergen en las tinieblas, en que, como dice la Escritura, habita el que reina sobre el universo.

Y aquí puede observarse que fue ordenado al divino Moisés que ante todo se purificara, y se separara así de los profanos. Y, acabada la purificación, oyó diversos sonidos de trompetas, y vio diversos fuegos que se desplegaban en puros e innumerables rayos. Y, finalmente, dejando la muchedumbre, subió hasta la cumbre de la montaña santa en compañía de algunos sacerdotes escogidos. Sin embargo, con esto no gozó todavía de la familiaridad con Dios. Solamente contempló, no la divinidad, que es invisible, sino el lugar en que ella aparece. Esto quiere hacer entender, a mi juicio, que las cosas más divinas y elevadas que nos es concedido ver y conocer son, en alguna manera, la expresión simbólica de lo que encierra la soberana naturaleza de Dios, pero esta expresión sólo nos revela la presencia de aquel que excede todo pensamiento y que habita más allá de las alturas de la morada celestial» (*Theol. myst.* I 3: PG 3,1000-1001).

Dionisio dedica en los *Nombres divinos* trece capítulos a examinar con este método los nombres de Dios: bondad, luz, belleza, amor, ser, vida, sabiduría, verdad, potencia, justicia, redención, salvación. Los nombres precedidos del prefijo *archi* (ἀρχή) se refieren a Dios como *principio*. Pertenecen a la teología positiva o afirmativa. Los que comienzan por *hiper* (ὑπέρ) y los precedidos de una ἀ pertenecen a la negativa y tratan de expresar su inefabilidad. Debe comenzarse por los nombres lejanos para llegar a los próximos. Pero por encima de la inteligencia, de la *catáfasis* y de la afirmación o *apófasis*, como también por encima de la esencia, está lo supraesencial, oculto en aquella tiniebla supraluminosa en que penetró Moisés, en la cual Dios se oculta y se revela a la vez. Para llegar a ella hay que trascender la inteligencia y la esencia. Es preciso salir de sí mismo, pues solamente se la percibe de alguna manera en el estado de *éxtasis*, en el cual desaparecen la multiplicidad, las diferencias y las contradicciones [13].

4. **La jerarquía de los seres.** 1.° *Dios.* Dionisio insiste en la rigurosa jerarquía en que se escalonan los seres por grados de perfección, que van descendiendo desde Dios hasta llegar a las últimas criaturas.

Subraya vigorosamente la absoluta trascendencia de Dios y su distinción del mundo y de todas las cosas. Dios no es ser, sino supraser (ὑπερόν), supraesencia (ὑπερουσία) suprabien (ὑπεραγαθόν), supravida (ὑπερβίος), supradios (ὑπερθεός).

Dios en sí mismo es ser. Pero, considerado en relación a las criaturas, es, ante todo, bien, cuya característica es la tendencia a difundirse y comunicarse. La descripción dionisiana de la divinidad evoca un poco la del bien, sol de las ideas, del platonismo, insistiendo en la propiedad difusiva de la luz.

Dios es esencialmente uno y único. Por esto, más que ser, es preferible llamarlo uno. Su unidad excluye toda clase de multiplicidad. Es el concepto que lleva a un conocimiento más puro de la divinidad.

Dionisio concilia en forma perfectamente ortodoxa la unidad de Dios con el dogma trinitario. En Dios se da un doble orden de procesiones (πρόοδος). Unas internas, por las cuales se constituyen las tres divinas personas, cuya multiplicidad no destruye, antes bien corrobora su unidad esencial. Y otras externas, que consisten en una actividad de Dios hacia fuera, de donde resulta la multiplicidad de las criaturas. Admite la

[13] *Caelest. hier.* I 2: PG 3,121; II 3: PG 3,140; *Myst. Theol.* V: PG 3, 1048.

creación, evitando cuidadosamente el emanatismo neoplatónico, aunque no siempre acierte a ser feliz en sus expresiones. Las criaturas no proceden de Dios por emanación, sino por creación, y son sustancialmente distintas de su primer principio.

A la manera de Filón, coloca las ideas en la inteligencia divina. Dios es la causa ejemplar, el principio y el fin de todas las cosas [14]. Todas las cosas posibles están representadas en las ideas divinas, que son los arquetipos (προορισμοί) de todos cuantos seres puede producir Dios [15]. De esta manera, todos los seres y todas sus perfecciones se contienen de una manera sobreeminente en Dios, que es la causa suprema de todas las cosas. «Esse omnium est superesse divinitas» [16].

De esta manera, el mundo, con su rica y ordenada variedad de seres, es una manifestación, una teofanía, de las perfecciones de Dios. Una irradiación de su luz, un efluvio de su bondad, de la cual participan todas las cosas, aunque de manera desigual, y su grado jerárquico depende de la mayor o menor intensidad de esa participación.

Siendo Dios el principio supremo, es también el último fin de todas las cosas, incluso de las materiales. Todos los seres deben retornar a El, cada uno a su modo y conforme a su naturaleza.

Dionisio conserva la imagen clásica del universo griego, concebido como una serie de esferas superpuestas, a las cuales corresponden los grados de perfección de los seres que en ellas habitan, y completa esta imagen jerárquica con el concepto de un Dios trascendente, que penetra todo el universo con los rayos de su presencia y de su bondad, a manera del sol, cuya luz se difunde por igual en todas direcciones [17]. Dios está presente en todos y cada uno de los seres [18] si bien cada uno lo participa según su modo propio, en la medida de sus fuerzas y méritos. «Cada uno de los órdenes que viven cerca de Dios es más conforme a Dios que aquel que está más lejos. Pero no te imagines que se trata de una proximidad en el espacio. Yo entiendo por proximidad la mayor aptitud para recibir los dones divinos» [19].

Esta jerarquía y proporción ontológica entre los seres del universo visible e invisible es el fundamento de la proporción gnoseológica (analogía). De este modo puede ascenderse, me-

[14] *Div. Nom.* V 6: PG 3,821; V 10: PG 3,825.
[15] *Div. Nom.* V 8: PG 3,824.
[16] *Div. Nom.* V 4: PG 3,817.
[17] *Div. Nom.* V 6: PG 3,821.
[18] *Div. Nom.* V 5: PG 3,820.
[19] *Ep.* VIII 1: PG 3,1089-1092.

diante el discurso racional, de los seres visibles a los invisibles. Pero Dionisio admite, además, otro conocimiento más directo de Dios, basado en su presencia en todos los seres del mundo. De esta manera, la parte más alta del alma puede elevarse directamente de forma intuitiva al conocimiento de Dios, que es la unidad presente en todas las cosas.

Esta idea de la trascendencia divina y de la participación de las criaturas en grados descendentes es el fundamento de la jerarquía de los seres. Dios queda fuera y separado de todo el universo creado, que comprende dos grandes sectores; el celeste *(De caelesti hierarchia)* y el terrestre.

2.º *El mundo celeste.* Al orden celeste pertenecen tres jerarquías angélicas, cada una de las cuales se divide en tres sectores distintos, componiendo un total de nueve coros [20]:

a) serafines, querubines, tronos, que solamente contemplan a Dios;

b) dominaciones, virtudes, potestades, que tienen cuidado del mundo en general;

c) ángeles, arcángeles, principados, que cuidan de los hombres en particular.

Los ángeles son inteligencias puras, simples, espirituales, dotadas de un triple movimiento: uno *circular* (κυκλικῶς), que los hace girar incesantemente en torno al resplandor eterno del bien y la belleza divinas. Otro *recto* (κατ'εὐθεῖαν), por el cual ejercen su misión providencial sobre las naturalezas inferiores. Y otro mixto, oblicuo o *helicoidal* (ἑλικοειδῶς), que, por una parte, los inclina hacia sus subalternos, y por otra, los mantiene fijos en su tendencia hacia el bien y la belleza.

La primera jerarquía angélica recibe directamente de Dios el ser, el bien, la belleza, la pureza, la perfección y la luz. A su vez, la comunica a la segunda, y ésta a la tercera, de la cual pasa a las naturalezas inferiores de la jerarquía terrestre [21].

Los seres de cada grado jerárquico tienen una doble misión. Por una parte, la de tender cada uno individualmente hacia el Bien. Y, por otra, la de comunicarlo a sus inferiores, ayudándolos a ascender y elevarse a su propio grado. «El bien común de toda jerarquía consiste en este amor continuo de Dios y de los misterios divinos, que produce en nosotros la

[20] *Cael. hier.* VI 2: PG 3,200.

[21] *Cael. hier.* VII 3: PG 3,209; X 2: PG 3,273. El fin a que tiende cada grado de la jerarquía es a la asimilación y unión con Dios: «Scopus igitur hierarchiae est Dei, quanta fieri potest, assimilatio coniunctioque». Y, a la vez, de la contemplación de Dios se deriva su función de imprimir su imagen en las criaturas inferiores: «ad divinissimum eius decorem constanter intuendo, eumdem quoad potest exprimit» *(Cael. hier.* III 2: PG 3,166).

presencia unificante de Dios mismo»[22]. Ese don es inmaterial en los seres celestes. Pero en el orden humano se expresa en los símbolos e instituciones eclesiásticas. «El sello no está todo entero ni idéntico en todas las impresiones. Yo respondo que esto no es por falta del sello, el cual se transmite entero e idéntico a cada uno, sino de la alteridad del participante, que hace desemejantes las reproducciones de un modelo único, idéntico y total»[23]. «Todo ser tiende hacia el bien y la belleza»[24]. «La bondad de Dios se extiende hasta las esencias más lejanas, en las cuales el bien no es más que un eco debilitado»[25]. Hasta «la materia participa del orden, de la belleza y de la forma»[26]. Esos dones divinos permanecen intactos incluso en la esencia de los demonios, pero oscurecidos, «porque sus poseedores han paralizado la facultad de ver el bien»[27].

La luz. Los antiguos consideraban la luz como una entidad incorpórea que se difunde espontáneamente en todas direcciones. El sol al difundirla no pierde nada de su sustancia. En Plotino adquiere el sentido de un principio constitutivo de la esencia de las cosas: «Todo ser, en cuanto es, es luz». Dionisio toma este concepto del neoplatonismo, haciéndolo base de su ontología y de su estética. El grado de ser y belleza de las cosas es equivalente a su grado de participación de la luz. De Dionisio lo recogerá Escoto Eriúgena, de quien pasará a Roberto Groseteste, al libro *De Intelligentiis* y a San Buenaventura, convertido en la forma primordial de todos los seres. Este efluvio descendente de ser, de belleza, de bondad y de luz llega hasta las naturalezas inferiores puramente materiales, las cuales participan, a su modo, de un destello de las perfecciones de Dios[28].

3.º *El mundo terrestre.* En el mundo terrestre se prolonga la jerarquía ordenada de los seres. El ser, el bien, la belleza y la luz van descendiendo de grado conforme se comunican a las naturalezas inferiores. Las más elevadas son las almas humanas, que están también dotadas de un triple movimiento: uno *circular*, por el cual abandonan las cosas exteriores, se concentran en sí mismas y se unen a los ángeles para dejarse conducir hasta la bondad y la belleza divinas. Otro *oblicuo*, por el cual son iluminadas por la ciencia divina, pero no por intuición, sino por deducción y raciocinio. Y otro *recto*, cuando

[22] *Eccl. hier.* I 3-4: PG 3,376.
[23] *Div. Nom.* II 6: PG 3,644.
[24] *Div. Nom.* IV 19: PG 3,716.
[25] *Div. Nom.* I 23: PG 3,725.
[26] *Div. Nom.* IV 28: PG 3,729.
[27] *Div. Nom.* IV 24: PG 3,725.
[28] *Cael. hier.* III 2: PG 3,165; VIII 1: PG 3,240; *Div. Nom.* IV 4-6: PG 3,697-701.

el alma se sirve de las cosas exteriores, a manera de símbolos, para elevarse a contemplar la unidad en su simplicidad [29].

En su antropología, Dionisio se separa del platonismo en varios puntos. Niega la preexistencia y la transmigración de las almas. El cuerpo no es la cárcel del alma [30]. Cuerpo y alma sostienen una «lucha en común» y realizan «una peregrinación fraternal». La carne es también un «miembro de Cristo, que algún día resucitará y será glorificado» [31].

Unas veces distingue en el alma dos partes, pasiva y activa. La segunda viene a responder al *hegemonikón* de los estoicos. Y otras parece admitir más bien las tres almas platónicas: razón (λόγος) cólera (θυμός) y concupiscencia (ἐπιθυμία). También se inclina a Platón cuando prefiere el ἔρως (deseo amoroso) al ἀγάπη (caridad). El ἔρως es un impulso difusivo hacia el exterior que mueve al amante a salir fuera de sí mismo (ἔκστασις) para comunicarse a otros. En Dios se manifiesta como un impulso creador, descendente. Pero en el hombre tiene más bien sentido ascendente, hacia las realidades superiores, y en concreto hacia Dios, al cual tiende irresistiblemente la parte superior, que Dionisio, con una expresión que proviene de Proclo, llama la *cima del alma* (ἀκρότης) [32].

Dionisio rompe también los cuadros rígidos del necesitarismo griego, afirmando la libertad. El hombre no está aprisionado por ninguna ley de la naturaleza ni es arrastrado por las peripecias de una lucha cósmica. Es libre, y, con ayuda de Dios y de sus prójimos, puede conquistar el puesto que le corresponde en la jerarquía de los seres.

A la jerarquía eclesiástica dedica Dionisio un libro especial (*De ecclesiastica hierarchia*, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας). Señala tres grados, tratando de hacer resaltar su correspondencia con la celeste: a) *obispos*, a quienes corresponde la ordenación de sacerdotes; b) *sacerdotes*, a quienes compete la absolución de los pecados; como intermedio intercala los *monjes*; c) *diáconos*, cuya misión consiste en velar por que no sean profanadas las cosas santas.

5. **Teología mística.** Dionisio tiene un agudo sentido de la absoluta trascendencia de Dios. Pero no lo concibe, como Aristóteles, perdido en una lejanía inaccesible para el hombre. Por el contrario, hace resaltar la idea cristiana de un Dios que

[29] *Div. Nom.* IV 8-10: PG 3,704-708.
[30] *Eccl. hier.* VII 1-2: PG 3,552-553.
[31] *Eccl. hier.* VII 1: PG 3,553.
[32] *Myst. Theol.* I 1: PG 3,997; P. Reypens, *Cime de l'âme*: Dict. de Spiritualité.

es a la vez principio y fin y que está presente en todas las cosas. Todos los seres, y en especial el hombre, proceden de Dios como de su principio creador, y todos deben retornar a Él como a su último fin.

No obstante, el fondo neoplatónico se refleja en su concepto del retorno del hombre a su principio. Su mística, si bien incluye una etapa ascética preparatoria, es ante todo intelectualista. Tiende a lograr un conocimiento directo de Dios y a unirse con él por la intuición. Los místicos posteriores enriquecerán con otros elementos el proceso dionisiano de la unión del hombre con Dios, pero las etapas fundamentales que señala perdurarán durante largos siglos.

Dionisio distingue dos clases de sabiduría. Una se apoya en lo visible y sensible, y procede por medios racionales demostrativos. Otra se apoya en la iluminación de la fe, y supone una iniciación. Su objeto es lo invisible y lo inefable, procede por medio de alegorías, símbolos y analogías para llegar a conocer lo invisible por su proporción con lo visible. Los judíos no fueron capaces de pasar del sentido literal de la Escritura. Los cristianos penetran en las alegorías y en los símbolos de la liturgia para hallar un sentido más recóndito y misterioso. Pero Dionisio insiste en la insuficiencia del conocimiento discursivo para llegar a Dios. Aspira a otro conocimiento más alto, íntimo y misterioso, por comunicación directa del entendimiento con la divinidad. Para expresarlo acuña fórmulas extrañas, cuyo efecto trata de lograr agrupando términos antitéticos: v.gr., las tinieblas superluminosas (γνόφος ὑπέρφωτος) [33].

En los capítulos 4 y 5 del tratadito *Teología mística* acumula una serie encadenada de negaciones con el objeto de contraponer a la locuacidad afirmativa del creyente sencillo la actitud negativa del místico, el cual trata de purificar su noción de Dios a fin de preparar su espíritu para el silencio contempla-

[33] *Myst. Theol.* II: PG 3,1025.—«En cuanto a ti, querido Timoteo, ejercítate incansablemente en las misteriosas contemplaciones (τὰ μυστικὰ θεάματα). Deja a un lado los sentidos y las operaciones del entendimiento (τὰς νοερὰς ἐνεργείας), todas las potencias materiales y espirituales, todas las cosas que son o que no son, y con un ímpetu sobrehumano lánzate a unirte, lo más íntimamente que puedas, a Aquel que está por encima de toda esencia y de toda inteligencia (τοῦ ὑπερ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν). Después de lo cual, y gracias a este sincero, espontáneo y absoluto abandono de ti mismo y de todas las cosas, libre y exento de todo estorbo, te precipitarás en el arcano esplendor de la divina oscuridad» (πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα) *(Mystica Theol.* I 1: PG 3,997-999). En el mismo pasaje aparece un término típico de Plotino: dejar todas las cosas (πάντα ἀφελῶν) (PG 3,999).

tivo. Pero tanto la vía afirmativa como la negativa tienen carácter preparatorio. Ninguna de ellas nos hace llegar a conocer a Dios en sí mismo. Ni la afirmación ni la negación de los nombres que le atribuye la Sagrada Escritura bastan para hacernos penetrar en su esencia íntima y escondida. Esto solamente se logra en la *oración*, en la cual Dios mismo se revela al alma.

La oración tiene tres grados, relacionados con los tres movimientos del alma —circular, recto y oblicuo o helicoidal—, y que implican un proceso ascendente de desprendimiento de las cosas corpóreas y sensibles. Son, por lo menos, una anticipación de las tres vías clásicas: purgativa, iluminativa y unitiva. Corresponden a los tres grados de perfección que Dionisio menciona en la jerarquía eclesiástica: catecúmenos (purificados), fieles, que han recibido la iluminación del bautismo (iluminados), y monjes, que han llegado a la perfección (perfectos).

a) El primer grado es la *purificación sensible* (κάθαρσις). Consiste en el ascetismo, en la liberación de la materia y en el desprendimiento absoluto de los sentidos y de las cosas sensibles que pueden entorpecer con sus impresiones al alma en su ascensión hacia Dios. Pero sobre todo se trata de una depuración del conocimiento racional, especialmente de la negación del concepto corriente de Dios. Es necesario que el alma se desprenda de todas las imágenes y de toda actividad intelectiva. Con ello se logra el *silencio místico* [34].

El alma purificada queda silenciosa [35], sumergida en una oscuridad luminosa, la cual sirve para prepararla a la segunda etapa.

b) La *iluminación* (φωτισμός), en la cual el alma entra en contacto con el mundo celeste, inteligible, recibiendo ya una comunicación o un reflejo de Dios. Finalmente, se llega al último grado.

c) La *perfección* (τελείωσις), unión o santificación. El alma llega al conocimiento (γνῶσις) de las realidades ocultas bajo el velo de los símbolos. Esta es la verdadera contemplación (θεωρία), en que halla la interpretación de los símbolos de la liturgia.

Pero el término de la ascensión del hombre hacia Dios no es simplemente intelectivo (γνῶσις) ni contemplativo (θεωρία),

[34] γνόφος κρυφιομύστου σιγῆς. Τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε (*Myst. Theol.* I 1: PG 3,997).

[35] ἄλογος ἄφωνος ἔσται (*Myst. Theol.* III: PG 3,1033).

sino la unión con Dios [36], la divinización (θείωσις). El alma sale de su oscuridad y se une plenamente por amor al inefable [37].

Esta contemplación no es solamente activa por parte del alma, sino también pasiva, en cuanto que recibe la comunicación de Dios [38] y se verifica por una «simpatía» inexpresable [39]. Es una ciencia divinísima superior a toda inteligencia y «fruto de la íntima unión con una luz sublime, que irradia sobre el alma y la hace capaz de sumergirse en las profundidades insondables de la divina sabiduría» [40].

El principio y motor de este proceso ascendente que eleva el alma hacia las cosas superiores es el amor (ἔρως), el cual hace salir al hombre de sí mismo (ἔκστασις), olvidarlo y abandonarlo todo hasta llegar al término, que es el conocimiento y la unión inefable con la divinidad (θείωσις, ἕνωσις) [41].

6. **El problema del mal.** Dado su concepto del ser, en que la bondad de Dios se difunde por todas partes, siendo participada por las criaturas en distintos grados descendentes, Dionisio no puede menos de contemplar el universo con ojos optimistas. Todo cuanto existe es bueno, pues el ser y la bondad se identifican.

Pero al mismo tiempo es evidente la existencia del mal. Existen los demonios, que son malos. Existen hombres que no practican el bien, sino el mal. Dionisio no escamotea el problema, sino que lo plantea en términos tajantes: «¿De dónde proviene el mal? ¿Dónde reside? ¿Por qué el bien ha decidido producirlo? Si lo ha querido, ¿cómo ha sido capaz de llevar a cabo sus designios? Y si el mal proviene de otra fuente, ¿entonces no es el bien la fuente única de todo cuanto existe? Si hay una Providencia, ¿cómo es posible que exista el mal,

[36] ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν, ὡς ἐφικτόν, αφομοίωσις τέ καὶ ἕνωσις (*Ecles. hier.* II 1: PG 3,392).

[37] ὅλος ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ (*Myst. Theol.* III: PG 3,1033).

La divinidad misma es el principio de nuestra deificación: ἡ φύσει θεότης, ἡ ἀρχὴ τῆς θεώσεως, ἐξ ἧς τό θεοῦσθαι τοῖς θεουμένοις (*Eccl. hier.* I 4: PG 3,376).

[38] οὐ μόνον μαθών, ἀλλά καὶ παθὼν τά θεῖα (*Div. Nom.* II 9: PG 3,648).

[39] καὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτά συμπαθείας (*Div. Nom.* II 9: PG 3,648). Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 2-2,45,2.

[40] θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις.

[41] ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως (*Div. Nom.* PG 3,712; VII 3: PG 3,869). «Nunc vero, ab inferioribus ad id quod supremum eminet, ascendens iuxta modum ascensionis contrahitur, et post omnem ascensum penitus obmutescet, atque ineffabili (Deo) tota coniungetur» (*Myst. Theol.* III: PG 3,1034). Cf. F. CAYRÉ, o.c., p.100 102 170.

cómo nace y cómo persiste? ¿Cómo es posible que algún ser abandone el bien para adherirse al mal?»[42]

Su respuesta, inspirada en el *De malorum subsistentia*, de Proclo, será clásica en otros tratados posteriores. El mal no es ser, sino una privación de ser. Todo ser, en cuanto tal, es bueno. E incluso el mal, en cuanto deficiencia del ser, tiene su lugar dentro del orden total del universo y queda como integrado y absorbido en la armonía del conjunto.

7. **Influencia.** A los escritos de este «misterioso personaje hay que atribuir una parte preponderante... en la elaboración sistemática del pensamiento medieval... Es leído, traducido, comentado, incorporado a las sumas. Los teólogos lo tienen siempre presente en espíritu para resolver las grandes cuestiones de los atributos divinos, de la angelología, del problema del mal. En estas cuestiones, Dionisio reina como maestro»[43].

Las obras del Seudo-Dionisio «imprimen el sello platónico a la escolástica y mística de la Edad Media»[44].

La doctrina de Dionisio ejercerá una verdadera fascinación sobre el pensamiento de la Edad Media»[45].

«En Oriente, hasta Gregorio Palamas y mucho más allá, el Areopagita es el verdadero inspirador de toda la mística»[46].

Los católicos orientales al principio acogieron esos escritos con reservas. Pero pronto adquirieron gran autoridad gracias a San Máximo Confesor († 662), que los comentó (PL 91,1031-1060). Fueron muy estimados por San Juan Damasceno, San Teodoro Estudita, Gregorio Palamas, Miguel Psellos, Jorge Pachymeres, que los parafraseó en el siglo XIII.

En Occidente fueron muy apreciados por San Gregorio Magno. El papa San Martín los citó en el sínodo de Letrán de 649. Parece que Paulo I los envió a Pipino el Breve en 758 junto con una *Dialéctica* de Aristóteles. En 827, el emperador bizantino Miguel II envió una embajada a Ludovico Pío, y, entre los presentes, le remitió un manuscrito del *Corpus dionysianum*. Sobre este manuscrito hizo una primera versión latina, servil, oscura y casi ininteligible, Hilduino, abad de Saint-Denis, el cual organizó una especie de taller con ayuda de monjes griegos, llevando a cabo su labor entre 831-835.

[42] *Div. Nom.* IV 18: PG 3,716.
[43] G. Théry, *Etudes dionyssiennes. L'entrée du Ps. Denys en Occident*: Mélanges Mandonnet, II p.23.
[44] M. Grabmann, *Historia de la Teología* p.33.
[45] E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age* p.85.
[46] M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Ps. Denys l'Aréopagite* p.55.

Veinticinco años después, Juan Escoto Eriúgena, por encargo de Carlos el Calvo, revisó esa versión, o hizo otra nueva, legible y más ajustada al texto.

Versiones posteriores son las de Juan Sarraceno (h.1107-1118), Roberto Groseteste (h.1235), Ambrosio Traversari (1436), Marsilio Ficino (1497), Persión (1536).

Fue comentado por Hugo de San Víctor, Pedro Hispano, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Pedro Olivi, Tomás Gallus de Verceli, Dionisio Cartujano y Francisco de Meyronnes. Santo Tomás cita 1.700 veces el tratado *De divinis nominibus* y 143 la *Jerarquía celeste*. También es muy notable el influjo de Dionisio en la mística. Fulberto de Chartres habla de la *superessentia Deitatis* (PL 141,199), y expresiones parecidas se hallan en el Maestro Echkart y Nicolás de Cusa.

BIBLIOGRAFIA

Ediciones:

Migne: PG 3-4.

DARBOY, MONS., *Saint Denis l'Aréopagite* trad. (París 1932).

GANDILLAC, M. DE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Areopagite* trad. (París, Aubier, ed. Montaigne, 1943).

Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopagite t.1 (París 1937) (editado por la abadía de San Pedro de Solesmes).

BORODINE, LOT., *La doctrine de la déification chez les Pères grecs:* Rev. d'hist. des religions (1932) p.28ss.

DURANTEL, J., *St. Thomas et le pseudo-Denys* (París 1919).

ELORDUY, E., *¿Es Ammonio Saccas el Pseudo Areopagita?:* Est. Ecles. (Madrid (1944 1945) 501-557.

ELORDUY, E., S. I., *Ammonio Sakkas.I . La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita* (Oña, Estudios Onienses, 1959).

GODET, P., *Denys l'Aréopagite (le Pseudo):* Dict. Théol. Cath., col.429-436.

IVANKA, E. von, *Dionysius Areopagita* (Einsiedeln 1958).

KOCH, H., *Ps. Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (Maguncia 1900).

LOSSKY, V., *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite:* Rev. des sc. phil., 28 (1939) 204-221.

MARÉCHAL, *Etudes sur la phychologie des mystiques* II (Lovaina 1937).

MÜLLER, H. F., *Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur Neuplatonischen Philosophie:* Beiträge, XX p.3-4 (Münster 1918).

PÉPIN, J., *Univers dionysien et universo augustinien. Aspects de la dialectique:* Recherches de Philosophie II (París 1956) p.179-224.

PUECH, H. CH., *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys et dans la tradition patristique:* Etudes carmelitaines 23 (1938) 2 p.33-53.

ROQUES, R., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, col. Théologie, n.29 (París, Aubier, 1954).

ROSCHINI, G., O. S. M., *L'età dello Ps. Dionisio l'Areopagita secondo alcuni studi recenti:* Doctor Communis 15 (1962) 83-92.

SCHEPENS, P., *Liturgie de Denys le pseudo-Aréopagite:* Ephém. Lit. (1949) 357-73.

SCHNEIDER, M., *Areopagitica* (Regensburg 1884).
SCIAVONE, M., *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo Dionigi* (Milán, Marzorati, 1963).
STIGLMAYR, J., *Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*: Hist. Jahrb. 16 (1895) 253-273 721-748.
THÉRY, G., *L'entrée du Pseudo Denys en Occident*: Mélanges Mandonnet, II p.23. Sobre Hilduino: Rev. Hist. Eccl. (1925) 33-50 197-214.
VIDIEU, *St. Denys l'Aréopagite* (París 1889).
VOELKER, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden, Steiner, 1958).
WERTEZ, H., *Die Gotteslehre des Ps. Dionysius Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin* (1908).
Denys l'Aréopagite (le Pseudo): Dictionnaire de Spiritualité t.3 col.244.
Contemplation: ibid., t.2 col.1885 1911.

CAPITULO VI

Ultimos Padres griegos

SAN MAXIMO CONFESOR (h.580-662).—1. **Vida y obras.** Natural de Constantinopla, de familia noble y profundamente cristiana. Fue primer secretario y consejero imperial en la corte de Heraclio. Hacia 613 se retiró al monasterio de Crisópolis, en Scutari, frente a Bizancio. Fue el gran campeón de la ortodoxia durante las controversias monofisitas y monotelitas.

En 633 se halla en Alejandría con San Sofronio († 638). Permaneció largos años en Africa. En 645 discutió victoriosamente en Cartago con el patriarca Pirro, sucesor de Sergio. Fue a Roma en 646, donde promovió el concilio de Letrán, que condenó el monotelismo (649). Hasta 653 vivió, más o menos, en paz, dedicado a la composición de sus libros; pero en esa fecha, Constante II lo hizo prender y conducir a Constantinopla. Habiéndose negado a suscribir el *Typo*, fue desterrado a Byzias, en el Cáucaso (655), y más tarde a Lazica, a orillas del mar Negro, donde fue atrozmente flagelado. Se dice que le cortaron la lengua y la mano derecha.

Obras. Fue escritor muy fecundo. Aparte de sus obras dogmáticas y exegéticas, es interesante para la filosofía su conciso tratadito *De anima* (PG 99,353-362), al que hay que añadir dos cartas (*Ad archiepiscopum Ioannem animam esse incorpoream* y *Ad Ioannem, animam a morte intelligere, nec ullam ex facultatibus quae insunt a natura amittere*: PG 90). *Ambigua*, o *Ambiguorum liber* (PG 91,1031-1060), para explicar pasajes difíciles de San Gregorio Nacianceno y de Dionisio. Unos amplios escolios a Dionisio: *Scholia in beati Dionysii libros* (PG 4,15-432.527-576). En su *Mystagogia* (PG 91, 657-718) explica el simbolismo de las ceremonias litúrgicas. Es importante su tratado sobre el mal, contenido en las *Quaestiones ad Thalassium in locos Scripturae difficiles* (PG 90,243-786).

2. **Doctrina.** Es el último gran teólogo de la Iglesia griega anterior a San Juan Damasceno. Posee una sólida formación clásica y sagrada. Gran admirador de los dos Gregorios, de Nisa y Nacianzo. Empalma con una tradición de abolengo origenista a través de Evagrio de Ponto († 399) y sufre la influencia de Leoncio de Bizancio y Anastasio de Antioquía († 666). Pero su fuente principal es el Seudo-Dionisio, cuyos escritos contribuyó decisivamente a imponer en Oriente. Como él, encuadra su doctrina en un esquema de fondo neoplatónico. Une una aguda penetración teológica a una profunda tendencia mística. Su lenguaje y el rigor y precisión de sus definiciones revelan la influencia de Aristóteles. Por ejemplo, define la ciencia: «Est autem scientia recta opinio ratiocinatione vincta; aut vera in intellectu ratio immutabilis et accurata rei cognitio et demonstratio» [1].

1) *La Mónada suprema.* En la cumbre del ser y fuera de todas las cosas está Dios, unidad pura, mónada suprema (ἑνὰς καὶ μόνας), indivisible e inmultiplicable. De Dios procede toda la multiplicidad de los seres, sin destruir ni alterar su unidad [2]. Podemos conocerlo en algún modo por el orden, la armonía y grandeza del universo creado por El. Pero su esencia íntima permanece incomprensible para nosotros [3].

Es la unidad superesencial (ὑπερούσιος), que está por encima de todas las cosas [4]. Pero la esencia divina no es estática, sino dinámica. Dentro de su simplicísima unidad se da un primer movimiento interno (κίνεσις θεοτέτος). De aquí resulta la *dyada*, por la generación eterna del Verbo, consustancial al Padre y manifestación total de la esencia divina. Este movimiento se termina en la *tríada*, con la procesión del Espíritu Santo. De esta manera «nuestro culto no se dirige a una monarquía mezquina, reducida a una sola persona; ni tampoco a una entidad confusa e indefinida, sino a la trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, cuya dignidad es esencialmente igual».

2) *La creación.* Pero con este movimiento interno no se agota la fecundidad divina. Un segundo movimiento hacia fuera da origen a la creación del mundo, que es una manifestación externa de Dios. Todos los seres, antes de llegar a la existencia, están precontenidos en la presciencia divina. En la inteligencia de Dios se contienen desde toda la eternidad las esencias de todos los seres en forma de ideas (λόγοι τῶν ὄντων),

[1] *Scholia:* PG 4,214.
[2] *Scholia:* PG 4,193C.
[3] PG 91,1176.1229.
[4] PG 4,185.

cada una de las cuales es una expresión parcial y finita del ser y de la perfección infinita de Dios. La perfección de los seres depende de su grado mayor o menor de participación de la perfección divina.

La tríada divina, movida por pura bondad, irradia esas ideas fuera de sí misma, poniéndolas en el orden de la existencia (ὕπαρξις). «La divinidad en sí misma, según su esencia, ni se comunica ni es inteligible. Tan sólo es comunicable, en cuanto que todas las cosas provienen de ella y en cuanto que las contiene todas en su ser» [5].

Así, pues, el universo constituye una revelación de Dios hacia fuera. Hay dos mundos creados: uno el celeste, inteligible (νοητὸν, νοερόν) [6], al cual pertenecen las nueve jerarquías de ángeles, que son seres incorpóreos e inteligentes (νοερὰ ἀσώματα), y otro el sensible (αἰσθητόν), en el cual se escalonan los seres corpóreos en grados de perfección: no vivientes (ἀζωά), vivientes irracionales (ἄλογα ζῶα), vivientes racionales corpóreos (λογικὰ καὶ ἐνσώματα) [7].

El hombre es el ser más perfecto del mundo sensible. Está compuesto de cuerpo y alma, viniendo a ser como el centro de convergencia de los dos mundos. Por su cuerpo está en contacto con los seres materiales, y por su alma, con los espirituales y con Dios.

En su tratadito *De anima* (περὶ ψυχῆς) define el alma como una sustancia incorpórea, inteligente, que habita en un cuerpo, al cual comunica la vida: οὐσία ἀσώματος, νοερά, ἐν σώματι πολιτευομένη, ζωῆς παραιτία [8]. Distingue en ella tres partes o funciones: racional (λόγος), irascible (θυμός) y concupiscible (ἐπιθυμία). Después de la muerte conserva todas sus operaciones. Dios dotó al hombre de entendimiento, capaz de conocer, y de voluntad libre, capaz de querer lo bueno o lo malo, el vicio o la virtud. Según el uso de estas potencias, puede crecer o disminuir en la perfección de la participación divina, haciéndose más o menos semejante a Dios.

Rechaza la preexistencia de las almas, las cuales son creadas por Dios. Tampoco es el cuerpo cárcel suya. Ambos constituyen una sola especie, y hay entre ellos una relación esencial, que subsiste incluso después de su separación en la muerte [9]. Cuerpo y alma nacen simultáneamente. Pero mientras que el cuerpo es material, divisible, y, por lo tanto, corruptible, el alma es simple, inmaterial, indivisible e inmortal.

El fin del hombre es Dios. Pero además, como centro del

[5] PG 4,221C.
[6] PG 4,239.
[7] PG 4,53BD.
[8] PG 90,361A.
[9] PG 91,1101BC.

universo, su misión era reducir a unidad la multiplicidad de los seres para llevarlos a Dios. Pero el hombre hizo todo lo contrario. Abandonó la unidad para volverse hacia la multiplicidad. La unidad es el ser, y la multiplicidad el no-ser. En esto consistió el pecado, que defraudó la finalidad y el orden de la creación, y cuyas consecuencias fueron la ignorancia, el desorden de las pasiones y la muerte.

A fin de salvar al hombre, Dios se encarnó, asumiendo la naturaleza humana completa, excepto el pecado. De esta manera, Cristo, Dios y hombre, queda constituido en centro de las criaturas, reduciéndolas de nuevo a la unidad y haciendo posible al hombre la consecución de su fin. En esta unión de la naturaleza divina con la humana consiste esencialmente la redención.

3) *Mística*. En mística sigue sobre todo a Dionisio. En su *Mystagogia* expone los símbolos y el significado de las ceremonias por las cuales el alma se eleva hasta Dios a través de una teología afirmativa y negativa [10].

Lo primero hay que vencer el amor propio (φιλαυτία), que fue la causa del pecado. Se vence por medio de la *caridad* [11].

Después hay que dominar la *concupiscencia*, con lo cual se logra la paz y la tranquilidad interior del alma (ἀπάθεια). Los medios son, en primer lugar, la gracia de Dios, y después, la oración, el ayuno y el silencio. Por la oración silenciosa se penetra en el *sancta sanctorum*.

Hay tres grados de fieles: 1.º, *principiantes*, o siervos, que obran por temor; 2.º, *progredientes*, o mercenarios, que obran por esperanza de la recompensa; 3.º, *perfectos*, o hijos, que solamente son movidos por el amor filial [12].

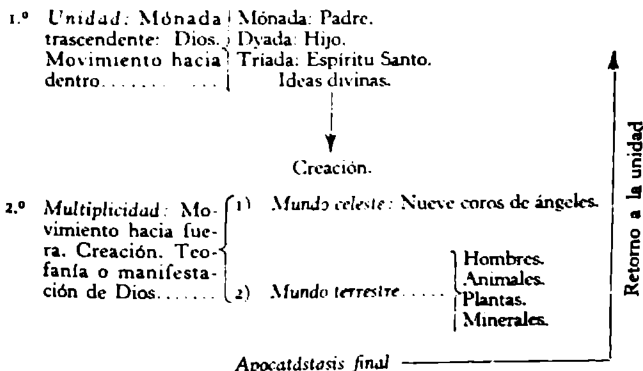
El hombre experimenta el atractivo de su fin, que es Dios, y se siente movido a salir fuera de sí (ἔκστασις). Pero solamente logrará la felicidad cuando llegue a unirse con Dios, quedando como envuelto por él, participando de su quietud y su inmovilidad a la manera como el aire está penetrado por la luz. Conserva su individualidad, pero propiamente ya no vive, sino que vive Cristo en él. Para llegar al conocimiento de Dios es necesario desprenderse de las cosas sensibles. Así se llega a la *tiniebla del alma* (σκότος ψυχῆς) [13] y a una ignorancia superior a toda ciencia. Pero la unión perfecta con Dios se realizará por la caridad (θέωσις).

10 *Liber asceticus:* PG 90,911-956.
11 *Quaest. ad Thalassium:* PG 90,243-786; cf. c.2,9; c.3,7 8 20 52, etc.
12 *Mystagogia:* PG 91,657-718; cf. c.14.
13 *Scholia:* PG 4,215-218.

4) *Apocatástasis final.* A través de San Gregorio de Nisa llegan a Máximo algunos temas origenianos, esforzándose por darles un sentido ortodoxo. La reintegración de las cosas en Dios se verificará por un proceso de reunificación. La pluralidad retornará a la unidad. Desaparecerá la distinción de los sexos. La tierra volverá al estado que tenía en el paraíso antes del pecado. Después se hará semejante al cielo. Los hombres se harán semejantes a los ángeles. Desaparecerá la distinción entre lo sensible y lo inteligible, volviendo todas las cosas al estado en que tenían en las ideas divinas antes de la creación. Todo volverá a ocupar el lugar que le corresponde, y entonces se realizará la divinización de todas las cosas (θείωσις) [14]. Así será Dios todo en todas las cosas para siempre.

Incluso las almas de los condenados, al cabo de muchos siglos, llegarán a perder el recuerdo del pecado y retornarán a Dios por una especie de conocimiento (ἐπιγνώσει), aunque no por participación de sus bienes (οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν) [15].

Podríamos sintetizar el concepto de la realidad de San Máximo en este esquema, que hallaremos también, poco más o menos, en San Juan Damasceno y después en Escoto Eriúgena:



Junto con San Máximo sostuvieron la lucha contra el monotelismo sus dos amigos ANASTASIO EL MONJE († 662) [16] y ANASTASIO EL APOCRISIARIO († 666) [17]. También merece mención especial SAN SOFRONIO (550-638), natural de Damasco y patriarca de Jerusalén [18].

[14] PG 91,1084.
[15] *Quaestiones et dubia:* PG 90,795.
[16] PG 90,133-136.
[17] PG 90,173-194.
[18] PG 87,3124.3147-4014.

SAN JUAN DAMASCENO (h.675-749.—1. **Vida y obras.** Natural de Damasco, de rica familia cristiana. Hacia 735 ingresó en el monasterio de San Sabas, cerca de Jerusalén. Tomó parte en la controversia iconoclasta contra León Isáurico (h.726). Murió probablemente en 749. Fue condenado en el conciliábulo iconoclasta de Hieria (753). Por su elocuencia los bizantinos le apellidaron *Chrysorroas*. León XIII lo declaró doctor de la Iglesia en 1890.

San Juan Damasceno ofrece interés especial por el medio ambiente en que vive. Por su raza y cultura pertenece al mundo bizantino cristiano. Pero nace y vive en Damasco después de su conquista por los musulmanes, a quienes en 635 abrió las puertas de la ciudad su abuelo Ibn-Sarjun, denominado Al Mansur (el victorioso). Su padre, jefe de la comunidad cristiana, parece que estaba encargado en la corte de los Omeyas de cobrar a los cristianos la *jizya* o impuesto de capitación, cargo en que quizá le sucedió San Juan. Vive largos años en la entonces capital del mundo musulmán, en estrecha relación con el islamismo.

Es la última gran figura de la teología griega. Su originalidad no es muy grande, pues su fondo doctrinal se reduce a ordenar y exponer clara y metódicamente las enseñanzas de los Padres griegos. Pero tampoco es un simple compilador. Su obra *De fide ortodoxa* es «un resumen muy personal de las enseñanzas de los Padres griegos sobre los principales dogmas cristianos, denotando un trabajo interno de asimilación y un esfuerzo genial para condensar las verdades reveladas en un lenguaje firme, claro y preciso» [1]. Su cuidado por la precisión de conceptos y de lenguaje preludia la escolástica. Su puesto está en la transición de la patrística a la escolástica, pero todavía tiene más de la primera que de la segunda. Es exagerado compararlo con Santo Tomás, pero, como él, fue filósofo, teólogo, místico, orador, exegeta y poeta.

No se propone realizar una obra original, sino ofrecer un conjunto ordenado de doctrina extractado de los Santos Padres [2]. El ambiente en que le tocó vivir se refleja en el carácter apologético de sus escritos. Combate contra los monofisitas, jacobitas, monotelitas, iconoclastas, maniqueos y musulmanes. Abu Qurra conservó su *Diálogo entre un cristiano y un musulmán*. Sus fuentes son griegas, especialmente Dionisio, Máximo Confesor y los capadocios, sobre todo San Gregorio Nacianceno. No da muestras de conocer a San Agustín, lo cual se explica por la incomunicación entre Oriente y Occidente.

Su obra fundamental es la *Fuente de la ciencia* (Πηγή γνώσεως), síntesis orgánica del pensamiento cristiano, cuyo plan se consolidará en las sumas de la escolástica medieval.

La primera parte, *Capítulos filosóficos*, impropiamente denominada *Dialéctica*, responde a su convicción de la utilidad de las nociones filosóficas para la explicación del dogma. Su actitud favora-

[1] M. Jugie: Dict. Théol. Cath., s.v. *Jean (Damascène)*, col.708.
[2] *Dialectica* II: PG, 44,533A.

ble a la filosofía continúa la línea de San Justino y Clemente, expresando en fórmulas lapidarias sus relaciones de dependencia respecto de la ciencia sagrada. Toda verdad y todo bien proceden del Padre de las luces. Tanto la ciencia sagrada como la filosofía provienen de Dios, pero la segunda debe subordinarse a la primera a la manera de las damas de honor que forman la corte de la reina [3].

Para dar una noción de filosofía, yuxtapone eclécticamente seis definiciones, entre ellas la platónica, la aristotélica, la estoica y la neoplatónica. En cuanto a la división, adopta la aristotélica: especulativa (teología, fisiología, matemática) y práctica (ética, económica, política) [4].

No se propone exponer una filosofía completa, sino suministrar un conjunto de nociones útiles para la explicación del dogma. Se limita a dar unas cuantas nociones de esencia, sustancia, accidente, naturaleza, persona, hipóstasis, etc. La mayor parte la ocupa la dialéctica, en que sigue principalmente a Aristóteles, completándolo con el tratado *De los predicables*, de Porfirio. Sus definiciones son claras, breves y precisas, revelando el influjo de Aristóteles, Porfirio y Ammonio.

La segunda parte contiene un prolijo catálogo de ciento tres herejías. Ochenta reproducen casi literalmente el *Panarion*, de San Epifanio. Otras más recientes están tomadas de Teodoreto, Timoteo de Constantinopla, Leoncio de Bizancio y Sofronio. Por su parte, añade la herejía iconoclasta y el islamismo, que considera como una herejía cristiana.

La parte más importante es la tercera, *De fide ortodoxa*, en cien capítulos, posteriormente agrupados en cuatro libros. Es un intento de exposición sistemática de la teología conforme a un plan que responde fundamentalmente al símbolo de Nicea-Constantinopla.

I. Dios en sí mismo (uno y trino) y sus atributos.
II. Dios en sus obras *ad extra*:
La creación en general.
Angeles. Demonios. La naturaleza visible. El Paraíso.
El hombre y sus potencias.
La Providencia.
III. La encarnación.
IV. La redención. Cristología.

2. **Doctrina** 1) *Teología*. Nadie jamás ha visto a Dios. Solamente El se conoce perfectamente a sí mismo. Pero, sien-

[3] «Nada hay más excelente que el conocimiento»: Οὐδὲν τῆς γνώσεως ἐστὶ τιμιώτερον (*Dialectica* I: PG 44,529A. «También es útil consultar los libros de los gentiles, porque quizás podremos conseguir en ellos alguna mercancía provechosa y conveniente al alma. Todo artífice necesita de algunos instrumentos para realizar sus obras, y es conveniente que la reina utilice los servicios de sus damas»: Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι (*Dialectica* I: PG 44,532B).

[4] *Dialectica* III, PG 44,533. Termina: «Finalmente, la filosofía es amor de la sabiduría. Pero la verdadera sabiduría es Dios. Luego el amor de Dios es la verdadera filosofía» (ibid., PG 44,533C).

do esencialmente bueno, es también esencialmente comunicativo, y se ha dado a conocer de diversas maneras: naturalmente, por la creación, la conservación y el orden que reina en el mundo; y sobrenaturalmente, por la revelación de los profetas y de Cristo. No obstante, puede decirse que todos los hombres tienen un cierto conocimiento innato de su existencia [5]. Pero tanto el demonio como el pecado han oscurecido de tal manera esa noción, que es necesario demostrarla [6]. Cristo y los apóstoles la demostraron por medio de milagros. Pero nosotros hemos de valernos de argumentos racionales. San Pablo dice que la existencia de Dios es cognoscible por la de las criaturas. San Juan Damasceno esboza tres pruebas, que, aunque imperfectamente formuladas, contienen los elementos para una demostración eficaz:

1.ª Por la mutabilidad de los seres tanto materiales como espirituales. Todo cuanto existe, incluso los ángeles y las almas, cambia y se muda. Pero nada de cuanto viene al ser por el movimiento puede ser increado, porque toda mutación indica la llegada de una cosa al ser por vía de participación. Por lo tanto, todo ser mudable reclama necesariamente la existencia de un Creador increado. 2.ª Por la conservación y el gobierno de las cosas. 3.ª Por el orden del mundo, que reclama un ordenador (contra Epicuro) [7].

No obstante, aunque la existencia de Dios es evidente o fácilmente demostrable por la razón, su esencia es infinita, y, por lo tanto, desconocida e incomprensible para nosotros [8]. Dios está más allá de la esencia y del conocimiento. Nuestro conocimiento de él tiene más de negativo que de positivo. Las negaciones nos hacen pensar en su trascendencia. Las afirmaciones nos permiten penetrar un poco en ese contenido trascendente. Pero a condición de negar su limitación y de elevarlas por el procedimiento de eminencia [9].

San Juan se extiende largamente acerca de los atributos divinos. Dios es incorpóreo. Ni siquiera tiene la «quinta esencia» material de que hablan los filósofos. Es inengendrado, inmutable, incorruptible, simple, inmenso, incircunscrito. Su nombre por excelencia es *El que es* (ὁ ὤν), que él mismo indicó a Moisés, porque expresa el ser en toda su plenitud y sin

[5] Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται (*De fide orth.* I 1: PG 44,789B).

[6] *De fide orth.* I: PG 44,3,793C.

[7] *De fide orth.* I: PG 44,3,793-797.

[8] 'Ακατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον (I: PG 44,4,797B).

[9] *De fide orth.* I: PG 44,4,844-845.

ninguna limitación. El ser está incluso por encima de la bondad (ὁ ἀγαθός). Aunque en realidad en Dios la bondad se identifica con el ser [10].

Los demás nombres proceden de las criaturas y expresan ante todo realidades corpóreas. Por esto hay que depurarlos y entenderlos en sentido espiritual. Primero es necesario negarlos y después afirmarlos, elevándolos a la vez hasta donde sea posible. Pero ni aun así ninguno de ellos nos hace conocer la esencia divina.

2) *La creación.* Dios es la causa primera y universal de todas las cosas, y ha creado el mundo por un acto libre de su voluntad [11]. San Juan representa a la manera areopagítica la causalidad de Dios, como un rayo del sol que difunde su luz y su calor sobre todos los seres [12]. Prescindiendo de algunas expresiones menos afortunadas, procedentes de Dionisio, salva perfectamente la ortodoxia, afirmando la creación *ex nihilo* y negando toda clase de participación ontológica del ser divino por las criaturas [13]. La creación es libre y temporal, porque el paso de la nada al ser no puede ser eterno. Solamente su infinita bondad (ὑπεραγαθός) es lo que ha podido mover a Dios a comunicarse a otros seres para hacerlos participantes de sus beneficios [14].

En su descripción del mundo visible e invisible utiliza ampliamente a San Gregorio Nacianceno y al Seudo-Dionisio. Hay nueve jerarquías angélicas. Los ángeles son sustancias finitas (περιγραπτοί), incorpóreas (ἀσώματοι), inteligentes y libres. Su incorporeidad es la causa de que su voluntad no pueda cambiar una vez que se ha fijado en el objeto de su elección. Pudieron pecar en el primer momento. Pero ahora los buenos son inmóviles en la gracia (ἀκίνητοι χάριτι), y los malos, inmóviles en el pecado. No son inmortales por naturaleza (φύσει), sino por un don gratuito de Dios (χάριτι) [15].

Después de una descripción general de los cielos, astros, planetas, y de la tierra con sus cuatro elementos, en que sigue a San Basilio [16], dedica los últimos capítulos del segundo libro

[10] «Porque contiene en sí todo el ser, como un piélago inmenso de esencia, y así, como quiere Dionisio, es su nombre primario. Primero ser, y después ser bueno» (*De fide orth.* I: PG 44,9,836B).

[11] *De fide orth.* I 8: PG 44,812-813.

[12] κατὰ τὴν τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα, ἥτις πάντα θάλπει I: PG 44,10,840.

[13] ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει, καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα ἀορατά τε καὶ ὁρατά (II 3: PG 44,864-865).

[14] *De fide orth.* I 8: PG 44,813; II 2: PG 44,864.

[15] *De fide orth.* II 3: PG 44,368; II 4: PG 44,878.

[16] *De fide orth.* II 5: PG 44,880; II 11: PG 44,917.

al hombre, utilizando ampliamente a San Gregorio de Nisa y a Nemesio de Emesa.

El hombre es la última criatura, formada por Dios a su imagen y semejanza. Está compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu. Es un microcosmos colocado en el centro de la creación. El alma es una sustancia viviente, simple, incorpórea, inmortal, racional e inteligente [17]. En cuanto a su origen, parece inclinarse a la creación en el primer hombre, y al traducianismo en los sucesivos.

3) *Providencia y libertad.* San Juan Damasceno aborda el problema de la conciliación entre la Providencia divina y la libertad humana. La ciencia de Dios es universal. Abarca con su mirada eterna y presente todas las cosas, pasadas, presentes y futuras. Para Dios no hay pasado ni futuro, sino que todo es presente y actual. Dios tiene en su inteligencia las ideas ejemplares de todo cuanto ha de llegar a ser, y contempla las cosas futuras como si ya hubieran sucedido [18]. Para crear solamente necesita añadir al acto de su pensamiento el acto de su voluntad [19].

Hay acontecimientos futuros necesarios. Pero otros dependen de la determinación de la libre voluntad del hombre. ¿Cómo conciliar ésta con la presciencia y la causalidad universal de Dios? El Damasceno busca una fórmula: separando la presciencia de la predestinación. La presciencia es un acto del entendimiento; la predestinación, de la voluntad. Dios conoce, prevé (προγινώσκει) todos los acontecimientos tanto libres como necesarios. Pero solamente predetermina (προορίζει) los necesarios. En cuanto a los actos futuros que dependen de la decisión de la libre voluntad del hombre, Dios no ejerce ninguna causalidad eficiente [20].

Dios es todopoderoso. Puede todo lo que quiere. Pero no quiere todo lo que puede. Puede destruir el mundo, pero no quiere. Asimismo, Dios es causa de todo el ser y todo el bien que hay en las criaturas, y lo es también de toda la entidad del acto libre. Pero la cualidad que hace buenos o malos los

[17] Ψυχή τοίνυν ἐστὶν, οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερά, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι, etc. *(De fide orth.* II 12: PG 44,924B).

[18] *Contra manichaeos* 37: PL 94,1544B. El médico prevé la enfermedad futura, pero no es causa de ella.

[19] *De fide orth.* I 9: PG 44,837B.

[20] Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά *(De fide orth.* II 30: PG 44, 969-972; *Contra manichaeos:* PL 79,1577B).

actos no depende de Dios, sino de la libre voluntad del hombre. «Dios es el autor de vasos de honor y de vasos de ignominia. Pero no es él quien hace a uno honorable y a otro menospreciable, sino que esto depende de la elección de cada uno» [21].

En Dios hay dos voluntades: una *antecedente*, de benevolencia (προηγούμενον θέλημα, καὶ εὐδοκία), por la cual quiere la salvación de todos los hombres, pero no es absoluta. Y otra *consiguiente* y permisiva (ἑπόμενον θέλεμα, καὶ παραχώρησις), con la que quiere condicionalmente o permite la salvación de los que pecan libremente, y que, por lo tanto, quieren condenarse. De esta manera quiere Dios que los pecadores sufran un castigo medicinal o un castigo definitivo [22].

O sea que, respecto de los actos de la voluntad libre, hay presciencia divina, pero no predeterminación ni, por lo tanto, predestinación. De suerte que dependen de la propia voluntad de cada uno, que puede elegir el bien o el mal. Dios quiere el bien y la salvación de todos los hombres. A todos los conserva en el ser hasta el último momento. Pero sólo los premia o castiga después de una buena o mala elección.

3.° **Influencia.** La mayor parte de los escritos de San Juan Damasceno fueron traducidos al árabe quizás ya en vida de su autor. Teodoro Abu Qurra († 820) contribuyó a difundirlos en el mundo siríaco. Sería interesante determinar su influencia sobre el *Kalam* musulmán, con el que por lo menos tiene muchos puntos de coincidencia. En Occidente no se conocieron hasta 1150, en que, a petición de Eugenio III, tradujo Burgundio de Pisa el *De fide ortodoxa* y quizás la *Dialéctica* y el *Libro de las herejías*. Pedro Lombardo conoció esta traducción antes de componer sus *Sentencias* y también fue utilizada por Santo Tomás.

BIBLIOGRAFIA

San Máximo Confesor

Balthasar, Urs von, S. I., *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilden* (Freiburg i. B. 1941).
Duchesne, L., *L'Eglise au VIe siècle* (París 1926) p.431ss.
Grumel, V., *Maxime le Confesseur:* Dict Théol. Cath. col.453-456.
Notes d'Histoire et de chronologie sur la vie de S. Maxime le Confesseur: Echos d'Orient 26 (1927) p.24-32.

[21] *De fide orth.* IV 19: PG 44,1192C.
[22] *De fide orth.* II 29: PG 44,968-969; M. Jugie, *Jean (Damascène):* Dict. Théol. Cath. VIII col.729; F. Cayré, *Patrologie* II 363.

SAN JUAN DAMASCENO

Obras: PG 94-96.

ERMONI, V., *Saint Jean Damascène* (París 1904).

GHELLINCK, J. DE, *L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental:* Byzant. Zeitschr. (1912) p.448ss.

HOCEDEZ, E., *Les trois premières traductions du «De ortodoxa fide»:* Le Musée belge (1913) p.110ss.

JUGIE, M., *Jean Damascène:* Dict. Théol. Cath. t.8 col.693-751.

LOTTIN, O., *La psychologie de l'acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental:* Rev. Thom. 36 (1931) p.636-661.

II

PADRES OCCIDENTALES

En los primeros siglos del cristianismo no hallamos en Occidente ninguna organización escolar semejante a las que hemos señalado en Oriente. Las escuelas que tuvieron en Roma San Justino, Taciano y su discípulo Rhodon fueron de escasa importancia. Hasta la fundación de las grandes abadías de San Víctor de Marsella (Casiano) y de Lerins (San Honorato), no existieron en Occidente centros propiamente tales de estudios teológicos. Tampoco los Padres occidentales forman grupos, como hemos visto en los orientales. Si se emplea, por ejemplo, la denominación de Padres africanos, responde más bien a características geográficas que a semejanzas en su pensamiento.

También es de notar que, a excepción de San Agustín, el influjo de la filosofía es menos apreciable en los Padres latinos que en los griegos. Lo cual no es más que una consecuencia de la formación recibida en las escuelas del mundo latino, en las cuales, prácticamente, había desaparecido la filosofía. Una muestra de ello la tenemos en las herejías. Mientras que las orientales tienen un fondo filosófico, las occidentales son más bien de carácter disciplinar. Así, pues, dentro de una Historia de la Filosofía apenas tienen cabida Padres como San Cipriano (200-258), San Ambrosio (333-397), San Jerónimo (h.347-420), San Hilario de Poitiers (h.315-367), etc. Por esto nos limitaremos a San Agustín y a la función de los escritores eclesiásticos en la transmisión de la cultura latina.

CAPITULO I

San Agustín (354-430)

1. **Vida y obras.** Nació en Tagaste. Su padre, Patricio, era pagano, y su madre, Mónica, cristiana. Esta lo inició en el cristianismo, pero no lo hizo bautizar, dejándolo para cuando fuese mayor, según costumbre del tiempo. En Tagaste recibió los primeros rudimentos de gramática, aritmética, latín y un poco de griego, aunque parece que nunca llegó a dominar bien esta lengua. En 365 fue enviado a Madaura, donde el ambiente pagano le hizo echar en olvido su fe cristiana. Después de la muerte de su padre pasó a

Cartago para cursar la carrera de retórica (370). En 373, a sus diecinueve años, leyó el *Hortensius*, de Cicerón, que le impresionó profundamente, despertando en él el genio filosófico y un amor intenso a la verdad, que desde entonces dominará toda su vida. «Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae» [1]. Un año después leyó la Sagrada Escritura, pero sin acertar a comprenderla. Por el contrario, creyó encontrar la verdad por la que anhelaba en el maniqueísmo, al cual permaneció adherido como «auditor» durante diez años, combatiendo duramente a los cristianos [2].

En 374 retornó a Tagaste, y un año después abrió escuela de retórica en Cartago, donde compuso su primera obra, *De pulchro et apto* (380). Allí perfeccionó su formación filosófica, leyendo cuantos libros pudo tener a mano, entre ellos las *Categorías*, *Perihermeneías* y los *Tópicos*, de Aristóteles; el *Timeo* y el *Fedón*, de Platón, la *Isagoge* y la *Filosofía de los oráculos*, de Porfirio [3]. No parece que por este tiempo leyera más autores griegos, por no dominar bien esa lengua y por no haber traducciones. En cambio, su lectura de autores latinos debió de ser copiosísima: Varrón, Séneca, Lucrecio, Apuleyo, Cornelio Celso, autor desconocido muy estimado por San Agustín [4], y sobre todo su favorito, Cicerón.

Conforme fue perfeccionando su formación filosófica, se fue desprendiendo poco a poco del maniqueísmo, hasta abandonarlo definitivamente en 383, pero fue para caer en un estado de semiescepticismo a la manera de los académicos. Mas, aunque dice que llegó a dudar de todo *(dubitans de omnibus)* y a desesperar de alcanzar la verdad *(desperatione indagandae veritatis)*, sin embargo no cayó en el escepticismo total, sino más bien en un estado de depresión de ánimo, de desengaño y desconfianza, aunque conservando muchas certezas de orden matemático, social, histórico y de sentido común [5]. Sin embargo, esa crisis pasajera dejó huella profunda en su alma.

En 383 se trasladó a Roma, donde abrió escuela. Un año más tarde, por recomendación de Símaco, obtuvo la cátedra municipal de retórica en Milán. Allí asistió a los sermones de San Ambrosio, que tanta parte había de tener en su conversión.

[1] *Conf.* III 4,8. «Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam, ut ad te redirem» *(Conf.* III 4,7).

[2] *Conf.* III 6,10.

[3] «... Omnes libros artium, quas liberales vocant... per meipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui» *(Conf.* IV 16,30).

[4] «Opiniones omnium philosophorum qui sectas varias condiderunt usque ad tempora sua sex non paucis voluminibus obsolvit» *(De haeresibus,* proemio; *Solid.* I 12,21: *Conf.* V 3,3).

[5] *Conf.* V 14,25. «Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et tria decem sint» *(Conf.* VI 4,6). LOPE CILLERUELO, *El escepticismo en San Agustín:* Arbor 7 (1947) 29-46.

Una etapa importantísima de su pensamiento la marca el conocimiento de algunos libros neoplatónicos, sin duda algunas *Enneadas* de Plotino, que habían sido traducidas por Mario Victorino [6]. No debió de conocer por entonces las *Enneadas* completas. Pero este encuentro con la filosofía neoplatónica tuvo el efecto de sanarle de su escepticismo y de abrirle nuevos horizontes en la filosofía. Su entusiasmo fue extraordinario, y, aunque lo mitigó un poco al final de su vida, desde entonces estimó la filosofía platónica por encima de todas las demás: «qui Platonem caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veratius intellexisse» [7].

Por fin, en 386 encuentra en el cristianismo la verdad que ambicionaba. Abandonó temporalmente su cátedra, y se retiró a Casiciaco, en los alrededores de Milán, con un grupo selecto de amigos, para prepararse al bautismo. En aquel retiro escribió sus primeras obras, iniciando un camino que seguirá sin vacilaciones hasta el fin de su vida: *Contra Academicos* (386), *De beata vita* (386), *De ordine* (386), *Soliloquios* (387). En 387, el día de Sábado Santo, a sus treinta y tres años, recibió el bautismo de manos de San Ambrosio, junto con su hijo Adeodato, Alipio y otros compañeros. En Milán escribió el tratado *De immortalitate animae* (387), y concibió el proyecto, que nunca llegó a realizar por completo, de redactar una enciclopedia de artes liberales, a la manera de Varrón. Escribió el *De grammatica*, y comenzó el *De musica*, escribiendo los primeros cinco libros (terminado en Africa en 391. El libro 6.º lo corrigió en 407-408).

El mismo año 387 regresó a Roma, y falleció su madre en Ostia, después de la visión que el Santo refiere en *Conf.* 9,10,23. En Roma escribió los siguientes tratados: *De quantitate animae* (387-388), *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum* (388), *De libero arbitrio* (388, terminado en Africa en 395).

En otoño de 388 regresó a Africa, estableciéndose en Tagaste hasta 391. Allí organizó una especie de monasterio, donde vivió en compañía de unos cuantos amigos y discípulos. Escribe: *De Genesi contra Manichaeos* (388, terminado en 390), *De magistro* (389), *De vera religione* (388-391), *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (389-396).

En 391 fue ordenado sacerdote, trasladándose a Hipona, donde

[6] «Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, collataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate qui divina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas vellem anchoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum aestimatio commoveret» *(De beata vita* I 4). «Procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo tyfo turgidum quosdam platonicorum ex graeca lingua in latinam versos» *(Conf.* VII 9,13). «... legisse me quosdam libros platonicorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisse» *(Conf.* VIII 2,3). P. HENRY, *Plotin et l'Occident* (Lovaina 1934) p.80ss; ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A., *Introducción a la filosofía de San Agustín*: BAC, Obras de San Agustín II (Madrid 1946) p.30-31.

[7] *De civ. Dei* VIII 4: CC 47,220,50.

organizó un nuevo monasterio. Su actividad literaria se orienta contra los maniqueos: *De utilitate credendi* (391-392), *De duabus animabus contra manichaeos* (391 - 2), *Disputatio contra Fortunatum* (391-2), *De fide et symbolo* (393). Asimismo combate contra los donatistas: *Psalmus contra partem Donati* (393-6), *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-4), *De sermone Domini in monte* (393-6), *Contra Adimantum Manichaei discipulum* (393-6), *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos* (393-6), *Expositio in Epistolam ad Romanos inchoata* (393-6), *Epistola 28 ad Hieronymum* (393-6), *De mendacio* (394-5), *De continentia* (394-5).

En 395-6 fue consagrado obispo auxiliar de Hipona, estableciendo otro centro monástico en su residencia. Cuando murió el obispo Valerio le sucedió, ocupando el puesto hasta su muerte. Su actividad literaria prosigue sin interrupción: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396-397), *De agone christiano* (396-7), *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* (396-7), *De doctrina christiana* (396-7, interrumpido en 397 en III, 25,35, y completado en 427), *De consensu evangelistarum, libri duo* (397-400), *Annotationes in Iob* (397-400), *De catechizandis rudibus* (400), *Confessionum libri tredecim* (400), *Contra Faustum manichaeum* (400), *De consensu evangelistarum* (400), *Ad inquisitiones Ianuarii* (400), *De opere monachorum* (400), *De fide rerum quae non videntur* (400), *Contra Epistolam Parmeniani* (400), *De baptismo contra Donatistas* (400), *De bono coniugali* (400), *De sancta virginitate* (400-1), *Contra litt. Petiliani* (401), *De unitate Ecclesiae* (402), *De Trinitate* (400-416), *De Genesi ad litteram* (401-415), *De actis cum Felice manichaeo* (404), *Contra Secundinum manichaeum* (405-406), *Epistola 82 ad Hieronymum* (405-406), *Contra Cresconium* (406), *De divinatione daemonum* (406-411), *Epistola 93 ad Vincentium Rogatistam* (408), *Sex quaestiones contra paganos* (408-409), *Epistola 108 ad Macrobium* (409), *Epistola 118 ad Dioscorum* (410), *Epistola 120 ad Consentium* (410), *De unico baptismo contra Petilianum* (410), *Breviculus collationis cum donatistis* (411), *Liber contra donatistas post collationem* (412), *Epistola 137 ad Volusianum* (412), *Epistola 138 ad Marcellinum* (412), *Epistola 140 ad Honorium* (412), *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (412), *De spiritu et littera* (412), *De fide et operibus* (413), *De videndo Deo* (413), *De civitate Dei* (22 libros) (413-426), *De bono viduitatis* (414), *Epistola 157 ad Hilarium* (414), *De natura et gratia* (415), *De perfectione iustitiae hominis* (415), *De origine animae hominis* (Epist. ad Hieron.) (415), *Epistola 167 ad Hieronymum* (415).

Además de las controversias contra maniqueos y donatistas, tuvo que hacer frente a las herejías de Pelagio y Prisciliano. Pelagio negaba el pecado original, ensalzaba el poder de la voluntad humana para conseguir la salvación y disminuía el de la gracia. En 410 llegó a Cartago en compañía de su amigo Celestio. Este fue excomulgado por un concilio de Cartago de 410. En 418 fue condenado el pelagianismo por un concilio de obispos de Africa, después por el emperador Honorio y, finalmente, por el papa Zósimo. En la controversia pelagiana, San Agustín aclaró maravillosamente las relaciones

entre la gracia y la libertad humana, mereciendo el título de Doctor de la Gracia. A ellas responden las siguientes obras: *Contra priscillianistas et origenistas, lib. I ad Orosium* (415), *Enarrationes in Psalmos* (391-415), *Tractatus in Ioannis Evangelium* (416-417), *In Epistolam Io. ad Parthos* (416), *De gestis Pelagii in synodo Diospolitano* (417), *De correptione donatistarum* (417), *Epistola* 186 *ad Paulinum* (417), *De praesentia Dei* (417), *De gratia Christi et peccato originali* (418), *Sermo ad Caesar. Ecclesiae plebem* (418), *De gestis cum Emerito* (418), *Contra sermonem quemdam arianorum liber* (418), *De patientia* (418), *De coniugiis adulterinis* (419), *Locutionum in Heptateuchum* (419), *De fine saeculi* (419), *De nuptiis et concupiscentia* (420), *De anima et eius origine* (420), *Contra duas epistolas pelagianorum* (420), *Contra mendacium ad Consentium* (420), *Contra Gaudentium* (420), *Contra adversarium legis et prophetarum* (420), *Contra Iulianum* (421), *Enchiridium ad Laurentium* (421), *De cura pro mortuis gerenda* (421), *De octo Dulcitii quaestionibus liber* (422), *Epistola* 211 *ad moniales* (Regula, 423).

En 426, sintiendo debilitadas sus fuerzas, nombró auxiliar y sucesor a Heraclio. Todavía prosiguió escribiendo: *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum* (426-427), *De correptione et gratia* (426-427), *Retractationum libri duo* (426-427), *Speculum de Scriptura sacra* (427), *Collatio cum Maximino, arianorum episcopo* (428), *Contra Maximinum, arianorum episcopum* (428), *De haeresibus ad Quodvultdeum* (428), *Tractatus adversus iudaeos* (428), *De praedestinatione sanctorum* (428-429), *De dono perseverantiae* (428-429), *Opus imperfectum contra Iulianum* (430), *Epistolae* (386-430).

En 429, los vándalos pasaron de España a África, poniendo sitio a Hipona en el verano de 430. San Agustín murió durante el asedio de la ciudad, el 28 de agosto del mismo año. Según su biógrafo Posidio, en aquellos días solía repetir una frase de Plotino: «Non erit magnus magnum putans, quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales» [8]. Poco después cayó la ciudad en poder de los vándalos, que la incendiaron, aunque se salvaron la catedral y la biblioteca de San Agustín.

2. **Formación filosófica.** San Agustín, situado en las postrimerías del mundo antiguo, es un gran vehículo de transmisión a la Edad Media de numerosas nociones filosóficas. Pero su formación se resiente de vacíos, que no siempre logró colmar con los destellos de su inteligencia genial [9].

[8] *Vita Sancti Augustini* c.38: BAC, *Obras*, I p.392. Cf. *Enn*. I 4,7, 22-24; P. HENRY, o.c., p.138.

[9] Es muy significativo el siguiente texto sobre la decadencia de la filosofía: «Quos iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut vix in scholis rhetorum commemoretur tantum quae fuerint illorum sententiae. Certamina tamen etiam loquacissimis graecorum gymnasiis eradicata atque compressa sunt; ita ut si qua nunc erroris secta contra veritatem emerserit, nisi nomine cooperta christiano, ad pugnandum prosilire non audeat» (*Epist.* 118 III 21).

Conoció los principales sistemas de la filosofía griega, pero casi todos de segunda mano, como podía hallarlos en las referencias de Varrón, de Cicerón o Cornelio Celso. Cita veintitrés veces a los estoicos, aunque no siente mucha simpatía hacia Séneca; veintidós a los epicúreos, calificándolos siempre severamente. Considera a los pitagóricos como «secta venerabilis ac prope divina» [10], aunque en las *Retractaciones* reconoce que es un elogio excesivo [11]. Habla también de los eleáticos. Sólo cita tres veces a Aristóteles, cuyos méritos reconoce, pero estimándolo inferior a Platón. «Vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar» [12]. Conoció algunas obras aristotélicas *(Categorías, Tópicos, Perihermeneías)* traducidas por Mario Victorino, pero ignoró su sistema completo Su conocimiento de Platón se redujo quizá al *Fedón* y al *Timeo*, que pudo conocer por traducciones de Cicerón y de Mario Victorino. Pero su fuente filosófica principal fueron las *Ennéadas*, de Plotino, que tampoco sabemos si llegó a conocer en su totalidad.

Esos tratados fueron suficientes para determinar en San Agustín una profunda admiración hacia Platón. Aunque con el tiempo fue atenuando, y hasta rechazando, muchas de sus tesis fundamentales, siempre conservó la convicción de su afinidad con el cristianismo y de que era posible incorporarlo a una filosofía cristiana, sólo con someterlo a pequeños retoques. «Ex quo intelligitur, ipsos quoque platonicae disciplinae gentis philosophos, paucis mutatis, quae christiana importat disciplina, invictissimo uni regi Christo pias cervices oportere submittere» [13].

Mucho fue, ciertamente, lo que San Agustín asimiló del platonismo. Sin embargo, esto no le impidió nunca señalar sus errores, subordinándolo siempre al dogma cristiano. Y jamás vaciló en apartarse decididamente de él en cuantas tesis rozaban lo más mínimo la ortodoxia cristiana. No es San Agustín un neoplatónico cristiano, sino un cristiano que utiliza algunos elementos neoplatónicos, en cuanto que coinciden con el cristianismo y le sirven para expresar sus creencias. No conoció el platonismo auténtico de una manera íntegra y profunda, ni tampoco aceptó jamás el neoplatonismo como sistema total.

[10] *De ordine* II 53.

[11] *Retract.* II 3,43; P. A. C. Vega, *Introducción a la filosofía de San Agustín:* BAC, *Obras de San Agustín*, II p.42; Portalié, *Augustini, Saint:* Dict. Théol. Cath. col.2523.

[12] *De Civ. Dei* 12: CC 47,229,15.

[13] *Epist.* 56. «Apud platonicos me, interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum me esse confido» *(Contra acad.* III 20,43). *De beata vita* I 4: PL 32,961; *Epist.* 118,20-34.

Este no fue para él un término, sino una etapa de transición hacia el cristianismo, que quedó definitivamente superada en cuanto llegó a conocer la verdad total de la fe [14]. Así lo expresó admirablemente Santo Tomás: «Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur» [15]. «Et ideo Augustinus, qui doctrinis platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit» [16].

3. **Razón y fe.** El carácter de San Agustín es un bloque de una pieza, en el cual no caben fisuras ni divisiones. «No es un hombre al cual se pueda partir en dos. No reconoce más que una sola verdad, a la cual se entrega y abraza con toda su alma; la considera como una emanación de Dios, y se convierte en la ley de su ser» [17]. Se entrega siempre de una manera completa y total. La razón y la fe son cosas distintas, pero en el hombre cristiano no funcionan aisladamente, sino en íntima y fecunda compenetración. Una vez alcanzada la plenitud de la verdad en la fe cristiana, después de su largo itinerario —maniqueísmo, escepticismo, platonismo—, en el alma de San Agustín la razón y la fe viven en la más armónica compenetración, sin confundirse, pero también de manera inseparable. San Agustín no es un puro filósofo, que utiliza su razón para investigar los problemas de las cosas. La insuficiencia de la filosofía halla su complemento en la plenitud de la verdad descubierta por la fe. Desde que su alma se siente inundada por los resplandores de la fe, ya no habrá para él un funcionamiento autónomo de la pura razón. Su alma descansa en la posesión de la verdad que le suministra la fe, y a su vez la fe vivida penetra, sin anularla, hasta lo más íntimo de su razón [18].

[14] «Il croit au Christ, mais il va chercher et il est sûr de trouver chez les platoniciens une philosophie qui s'adapte à l'explication de sa foi» (E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint)*: Dict. Théol. Cath. I c.2326).

«En cuanto que la filosofía platónica concuerda con sus doctrinas religiosas, Agustín es francamente platónico; pero, desde el momento en que surja entre ambas una oposición o contradicción, Agustín no duda jamás en subordinar la filosofía a la religión, y la razón a la fe... Fue, ante todo, un cristiano. Las cuestiones filosóficas están siempre, y cada vez más, en su espíritu, relegadas a un plano secundario» (G. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme* [París 1896] p.155).

[15] *De spir. creat.* a. 8 ad 8.

[16] *Summa Theol.* I q.84, a.5. Y mejor que nadie el mismo San Agustín: «Laus quoque ipsa qua Platonem vel platonicos seu academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit; praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina» (*Retract.* I 1,9).

[17] E. PORTALIÉ, l.c., col.2322.

[18] «Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati» (*De utilit. credendi* c.11: PL 42,83).

San Agustín considera su fe como el término alcanzado al cabo de una larga y penosa investigación a través de sus aventuras racionales por los campos de las diversas filosofías. Pero no como un término que invite al descanso, sino como un punto de partida para emprender nuevas especulaciones, que ya no serán de la razón sola, sino orientada y dirigida por la fe, ayudada por la gracia divina.

De esta manera, fe y razón, intrínsecamente combinadas y compenetradas, sin anularse ni excluirse, colaboran estrechamente en las etapas de un proceso intelectual, que desembocan, finalmente, en el amor. *Intellige ut credas. Crede ut intelligas* [19]. Es decir: primero la inteligencia prepara para la fe. Después la fe dirige e ilumina la inteligencia. Y, finalmente, la inteligencia, iluminada por la fe, desembocan juntas en el amor. Así, pues, el proceso completo será: del entender al creer, del creer al entender, y del creer y el entender al amor. «Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, *non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere* impatienter desiderem)» [20]. Su anhelo supremo es la Verdad, y no le importa demasiado que los procedimientos para conseguirla pertenezcan a la fe o a la razón.

La fe purifica y esclarece los ojos del alma y la liberta del atractivo falaz de los sentidos. «Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit: qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora, ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur, itinera ducimur» [21].

Mediante esta purificación, el alma se eleva por encima de las cosas sensibles y llega al conocimiento de las inteligibles: «Ut ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta Scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret» [22].

— La razón es un poderoso auxiliar para hallar en las criaturas semejanzas que aclaren y hagan inteligible el contenido de la fe: «Lecturus haec quae de Trinitate disseruimus, prius oportet ut noverit stilum nostrum adversus eorum vigilare ca-

[19] *Serm.* 43,7.
[20] *Contra acad.* III 20,43.
[21] *De Trin.* I 1,3: PL 42,821.
[22] *De Trin.* I 1,2: PL 42,820; *Solil.* I 6-7: PL 32,875-877; *De ordine* II 8,25: PL 32,1007.

lumnias, qui fidei contemnentes initium immaturo et perverso rationis amore, falluntur» [23]. Pero la razón tiene un límite, y no sirve para explicar todos los misterios: «Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo» [24]. «In talibus rebus, tota ratio facti est potentia facientis» [25].

— Su aspiración no es sólo creer, sino llegar a la inteligencia de la fe. La fe es un principio, pero no un término definitivo. — Debe llegarse a la inteligencia en cuanto sea posible en este mundo, esperando la inteligencia perfecta en el otro, mediante la visión directa de la Verdad plena e inmutable. «Si autem iam fidelis rationem poscat, ut quod credit intelligat, capacitas eius intuenda est, ut secundum eam ratione reddita, *sumat fidei suae quantum potest intelligentiam*» [26].

— La fe ayuda a entender, y debe ser la regla en la investigación racional sobre los misterios». «Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime et saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus, quaeve sit utilitas lactis illius quod apostolus Paulus parvulis se potum dedisse praedicavit» [27]. «Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem immutabilemque naturam, per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius, regente dumtaxat fidei regula, acies humanae mentis exercet, quam in eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens: cui quidam rerum invisibilium tributus est visus» [28].

Para esta investigación ayuda mucho llevar una vida virtuosa, la cual es el mejor fundamento de la inteligencia: «Ut certe inconcusse crediderint Scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et *bene vivendo ut intelligant*, id est, ut quantum videri potest *videatur mente quod tenetur fide*» [29].

Pero San Agustín no piensa que sea fácil la investigación de la verdad: «Nihil est facilius, mi carissime, quam non solum se dicere, sed etiam opinari verum invenisse; sed quam reipsa difficillimum sit, agnosces, ut confido, his litteris meis» [30].

[23] *De Trin.* I 1,1: PL 42,819.
[24] *De Magistro* II 37: PL 32,1216.
[25] *Epist.* 137 II 8: PL 35,519.
[26] *Epist.* 20 I 4: PL 33,454.
[27] *De quant. animae* 33,76: PL 32,1077.
[28] *De Trin.* XV 27,49: PL 42,1096.
[29] *De Trin.* XV 27,49: PL 42,1096.
[30] *De utilitate credendi* I 1: PL 42,65. «Son expérience de converti lui inspire le thème de l'utilité de croire, son éducation de philosophe lui inspire le thème de l'utilité de penser sa foi. Ce second thème est mieux encore

Con excesivo simplismo se ha calificado el pensamiento de San Agustín como una filosofía del amor, dándole un sentido sentimentalista, totalmente ajeno a la mente del Santo. Reconoce la limitación de la razón humana, cuyas deficiencias se ponen de manifiesto por la diversidad de opiniones entre las escuelas filosóficas. De aquí se deduce la necesidad de la revelación y de la fe, que es, lo mismo que la gracia sobre la naturaleza, una especie de suplemento que Dios le añade para robustecer su debilidad y ampliar la cortedad de sus alcances: «Ubi defecerit ratio, ibi est fidei aedificatio» [31]. La fe llega hasta donde la razón no puede alcanzar: «Quod humana ratio non invenit, fides capit. Ubi ratio deficit, fides proficit» [32].

Pero se falsea el espíritu de San Agustín cuando se pretende amparar con él una tendencia afectivista de la teología, en la cual se ensalzan el sentimiento, el «corazón», la adivinación, lo irracional y otras cosas semejantes, en detrimento de la inteligencia. Por el contrario, su aspiración más vehemente es llegar a la «inteligencia» de la fe. «Desideravi intellectu videre quod credidi» [33]. Comienza por el *credere*, mas no para detenerse en él, sino que aspira a llegar al *intelligere*. «Nisi aliud esset credere et aliud intelligere, et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: *Nisi credideritis non intelligetis* (Is 7,9); ipse quoque Dominus et dictis et factis ad credendum primo hortatus est quos ad salutem vocavit; sed postea cum de ipso dono loqueretur quod erat daturus credentibus, non ait: Haec est vita aeterna *ut credant*, sed: Haec est, inquit, vita aeterna *ut cognoscant* te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum. Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et invenietis, nam neqúe inventum dici potest quod incognitum creditur» [34].

La fe de San Agustín no aspira sólo a sentir, sino sobre todo a comprender: *Crede ut intelligas*. Reconociendo las deficiencias de la razón humana, San Agustín la considera siempre como el bien más alto del hombre y un instrumento maravilloso para investigar la verdad: «Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis quod sit in natura hominis ratione sublimius?—Nihil omnino melius invenio» [35].

que le premier celui qui porte l'empreinte la plus personnelle d'Augustin» (P. Batiffol, *Le catholicisme de St. Augustin* [París 1920] p.72).

[31] *Serm.* 248,3.

[32] *Serm.* 190 II 2.

[33] *De Trin.* XV 28: PL 42,1098.

[34] *De lib. arbit.* II 2,6: PL 32,124; R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative:* Rev. Thomiste (1938) 4-7.

[35] *De lib. arbit.* II 6,13; *De Civ. Dei* XII 3. «Ipsa fide qua credit sanatur

El concepto agustiniano de la ciencia humana y su relación con la fe aparece claramente en el siguiente texto: «De qua (scientia) volumine tertio decimo disputavi, non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacanea vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam quae non nisi aeterna est; aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur apostolus» [36].

4. **Actitud ante la filosofía.** San Agustín tiene el gran mérito de haber superado definitivamente las vacilaciones, los escrúpulos y las desconfianzas de otros Padres anteriores, dando acogida a las artes liberales y a la filosofía y derecho de ciudadanía dentro del cristianismo. Su actitud es completamente distinta de la de otros Padres africanos (Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio). Por el contrario, San Agustín se inclina decididamente a la posición acogedora de San Justino y Clemente de Alejandría. No en vano el conocimiento de la filosofía neoplatónica había sido como el pórtico que le había conducido hasta llegar al cristianismo. Tampoco podía echar en olvido su sólida formación en artes liberales ni desconocer el servicio que podían prestar aplicadas a la explicación y defensa de la fe cristiana.

Ciertamente que para él, como para San Justino y Clemente, la verdad plena y total solamente se halla en el cristianismo, con el cual hay que contrastar las doctrinas de los filósofos. En el cristianismo se halla la filosofía verdadera y completa. Es la «sacrosancta philosophia» [37], «*nostra philosophia christiana*» [38]. La verdad, hállese donde se halle, siempre es de Dios, y es un bien propio del cristiano: «Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit, veritatem» [39].

ut intelligat ampliora» (*In Ps.* 118 serm.18,3: PL 37,1552). En su descripción del cielo dice: «ibi vacabimus et *videbimus*, videbimus et *amabimus*, amabimus et *laudabimus*. Ecce quod erit in fine sine fine» (*De Civ. Dei* XXII 30).

[36] *De Trin.* XIV 1,3: PL V2, 1037.

[37] *De Ordine* I 11,31.

[38] *Contra Iulianum* IV 14.

[39] *De doctrina christ.* II 18,28.

La filosofía es buena y útil con tal que no se oponga a la verdad revelada del cristianismo, con la cual hay que contrastar las doctrinas de los filósofos. «Apud platonicos me, interim quos sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido»[40]. Es el procedimiento que emplea en el libro VIII *De civitate Dei*, donde pasa revista a los sistemas de la filosofía pagana, comparándolos con la verdad del cristianismo.

Alguna vez emplea expresiones un poco duras, dejándose llevar por la ola de la emoción oratoria: «Absorti sunt iuxta petram iudices eorum: Iuxta Petram, id est, comparati, iudices magni, potentes, docti. Ipsi dicuntur iudices eorum, tanquam iudicantes de moribus et sententiam proferentes. Dixit hoc Aristoteles: Adiunge illum petrae et absortus est. Quid est Aristoteles? audiat. Dixit Christus et contremiscit apud inferos. Dixit hoc Pythagoras, dixit hoc Plato: Adiunge illos Petrae; compara auctoritatem illorum auctoritati evangelicae, compara inflatos Crucifixo. Vos litteras vestras conscripsistis in cordibus superborum... mortui estis, et nolo quaerere quomodo resurgatis. Tamdiu videntur aliquid dicere donec comparentur Petrae»[41].

No obstante, su actitud no es de repulsa de la filosofía, de la que tantos elementos incorporó a su propio pensamiento. Su firme creencia de que la verdad plena solamente se da en el cristianismo, no le impide abrirse en actitud acogedora para utilizar todo cuanto pueda encontrar de bueno y aprovechable en el paganismo. No manda la Sagrada Escritura rechazar la filosofía, sino sólo la «filosofía de este mundo»: «non omnino philosophos, sed philosophos huius mundi evitandos atque irridendos esse praecipiunt»[42]. En sus diálogos de Casiciaco recurre incesantemente a la filosofía, y en el *De ordine* se pregunta cómo puede llamarse feliz en esta vida el que ignora las artes liberales[43]. Si bien más adelante atenúa un poco su entusiasmo juvenil: «Hay muchos santos que las ignoran, y otros que las conocen no son santos»[44].

Su actitud acogedora aparece claramente en el *De doctrina christiana*, obra de madurez (396-427) ordenada a la formación de los eclesiásticos que «se proponen estudiar las Escrituras y enseñarlas, defender la verdadera doctrina y refutar los errores» (IV 4). En ella presenta un especie de programa de educación, o una metodología para llegar mejor al conocimiento de

[40] *Contra acad.* III 20,43.
[41] *Enarrat. in Ps.* 140,8.
[42] *De ordine* I 2: PL 32,993; *De Trin.* XIV 1,2: PL 42,1039.
[43] *De ordine* II 26.
[44] *Retract.* I 3,42.

las Sagradas Escrituras. Aborda el problema del uso que debe hacerse de las disciplinas humanas, para ponerlas al servicio de la ciencia sagrada. Sin detallar tanto como Clemente los distintos grados, San Agustín indica claramente un concepto jerárquico del saber, en que los inferiores deben estar subordinados al supremo, que es la ciencia sagrada, la cual es la suprema sabiduría. Su concepto, implícito, es el siguiente: 1.º Educación de los párvulos. 2.º *Artes liberales*. 3.º *Ciencia* (de las cosas temporales). 4.º *Sabiduría* (de las cosas eternas). Esta sabiduría suprema consiste en el estudio profundo de la Sagrada Escritura, a la cual deben subordinarse todos los demás conocimientos. Es el libro sagrado en el cual se contiene la palabra de Dios, y que está por encima de todos los objetos que puede proponerse la curiosidad científica. Pero se trata de un texto escrito, y para poder entenderlo e interpretarlo es legítimo emplear como auxiliares todos los recursos que puedan ofrecer las ciencias humanas.

Hay tres clases de ciencias creadas por el esfuerzo humano: dos rechazables y una utilizable. Son rechazables las ciencias supersticiosas, como la adivinación, los horóscopos sacados de las estrellas o de los fenómenos de la naturaleza *(errores mathematicorum)*. Lo son también las ciencias superfluas, el teatro y la poesía profana, a la cual se muestra poco favorable, aprobando a Platón por haberla excluido de su ciudad. Pero hay otras ciencias necesarias o útiles, como son la escritura, el conocimiento de las lenguas, la dialéctica, la retórica, la ciencia de los números, la historia y las ciencias naturales. Para poder comprender el texto bíblico y las versiones, es útil conocer las lenguas, no sólo el latín, sino también el griego y el hebreo. Para refutar los sofismas de los herejes es útil la dialéctica. Abandonarla sería favorecer el «triunfo del error y de la injusticia». «Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet» [45]. Pero el cristiano no debe contentarse con comprender él mismo la Sagrada Escritura, sino que debe esforzarse por hacerla comprender a los demás. Para esto sirve otra disciplina humana, que es la retórica [46]. Ciertamente que lo mismo puede servir para el bien que para el mal. Pero el cristiano debe utilizarla para ponerla al servicio del bien y la verdad. Debe saber probar y demostrar, mover los ánimos, empleando los diferentes estilos acomodados al fin que trata de conseguir, el dulce, el moderado y el enérgico. Sus mejores

[45] *De doctr. christ.* II 31: PL 34,53ss.
[46] *De doctr. christ.* IV 2,3: PL 34,89-90.

modelos son San Pablo y los profetas, Cipriano y Ambrosio. Asimismo es útil el conocimiento de las matemáticas y de la música, que sirven para elevar el alma a la contemplación de las armonías celestiales. También ayuda mucho el conocimiento de la historia, de las ciencias naturales y de la filosofía: «Aquellos que se llaman filósofos, si han llegado a decir cosas verdaderas y conformes a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo no hay que temer sus enseñanzas, sino tomarlas en provecho nuestro, como bienes de los cuales son injustos poseedores» [47].

No hay que menospreciar, por lo tanto, nada de cuanto bueno han dicho los sabios (c.10). Para justificar su actitud vuelve a renovar los viejos argumentos que ya hemos visto en San Justino, Clemente y Orígenes. Pero todavía se trata nada más que de un uso extrínseco de la filosofía. El cristiano hallará cosas mucho más preciosas en Jerusalén [48].

5. **La filosofía.** *Noción y división.* La filosofía es «amor de la sabiduría», y expresa una cosa sumamente deseable: «Ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor sapientiae» [49].

En cuanto a su división, aunque en la práctica no la utiliza para nada, menciona varias veces la de Orígenes, que procede de Jenócrates y los estoicos, en *Lógica*, *Física* y *Etica*. «Hic *Physica*, quoniam naturarum causa in Deo creatore sunt; hic *Logica*, quoniam veritas lumenque animae rationalis nomini Deus est; hic *Ethica*, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur... quam cum commune bonum diligitur, quod summum ac verissimum Deus est» [50]. «Nosti enim quidquid prop-

[47] *De doctr. christ.* II 40,60-61: PL 34 63; *De Trin.* XIII 19,24: PL 42,1033-1034.

Hay un pasaje de San Agustín que veremos reproducido insistentemente por San Beda, Rabano Mauro, y que será alegado en las *Capitulares* de Carlomagno para justificar el estudio de la gramática, cuyos «tropos» y «esquemas» son útiles para la comprensión de la Sagrada Escritura: «Sicut autem litterati modis omnibus locutionis, quos grammatici graeco nomine *tropos* vocant, auctores nostros usos fuisse et multiplicius atque copiosius, quam possunt existimare vel credere qui nesciunt eos et in aliis ista didicerunt; quos tamen tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis, eorumque scientia ad eas intelligendas aliquantulum adiuvantur» *(De doctr. christ.* III 29,40). Cf. *De Trin.* XV 9: PL 42,1068.

[48] *De doctr. christ.* II 42,63: PL 34,64-66.

[49] *De mor. Eccles. cath.* 21; *Conf.* III 4,8; *De Civ. Dei* VIII 2; *De ordine* I 11,32: PL 32,993.

[50] *Epist.* 137 V 17.

ter adispiscendam sapientiam quaeritur, aut de *moribus*, aut de *natura*, aut de *ratione* quaestionem habere» [51].

Concede gran importancia a la lógica y la ética. La lógica «in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit» [52]. La ética, porque el fin de toda filosofía es la felicidad: «Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit» [53]. Pero no oculta su escasa estima por la física: «Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest» [54]. «Infelix homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat; qui vero et te et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est» [55]. «Scientia terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum, in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos; laudabiliorque est animus cui nota est vel infirmitas sua, quam qui, ea non respecta, vias siderum scrutatur, etiam cogniturus» [56].

Sus objetos predilectos de investigación son Dios, el alma y la felicidad eterna. «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» [57]. Toda su especulación está inspirada por un anhelo ascensional. Por encima de todo y en todas las cosas busca a Dios. El mundo y las cosas exteriores solamente le interesan en cuanto que le conducen al conocimiento de sí mismo y por medio de éste le ayudan a elevarse al de Dios. El mundo exterior le lleva a recluirse en su interior, y de la propia consideración se eleva a la trascendencia de Dios. Pero, después de conocido Dios, ese conocimiento revierte como una iluminación sobre el mismo hombre y el mundo, contribuyendo a su comprensión. El lema agustiniano puede ser: «De lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior» [58]. Es decir,

[51] *Epist.* 118 III 19. «Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius *activa*, altera *contemplativa* dici potest... Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam *moralem*, quae maxime in actione versatur; alteram *naturalem*, quae contemplationi deputata est; tertiam *rationalem*, qua verum disterminatur a falso. Quae licet utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis» (*De Civ. Dei* VIII 4: CC 47,129-220).

[52] *De civ. Dei* VIII 10: CC 47,227,40; *De ordine* II 13,38.

[53] *De civ. Dei* XIX 1: CC 47,659,120.

[54] *Conf.* X 35,55.

[55] *Conf.* V 4,7.

[56] *De Trin.* IV prooem. c.1,1.

[57] *Solil.* I 2,7: PL 32,872. «Dios, siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria» (*Solil.* II 1,1: PL 32,885; *De ordine* II 18, 47: PL 32,1017).

[58] E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* p.129.

pasar de las cosas externas y corpóreas a las superiores e incorpóreas: «ut a corporeis ad incorporea transeamus»[59].

Esta aspiración, característica del pensamiento agustiniano, la vemos expresada en su típica distinción entre ciencia y sabiduría.

6. **Ciencia y sabiduría.** La distinción entre *scientia* y *sapientia* es capital para entender el pensamiento de San Agustín. No se trata tan sólo de dos modos de conocimiento, sino que corresponde a dos objetos ontológica y psicológicamente distintos. El doble orden de realidades, sensibles e inteligibles, se refleja en el modo de conocimiento: *ratio inferior* (ciencia), *ratio superior* (sabiduría). Las cosas y verdades temporales se ordenan a las eternas, la ciencia a la sabiduría, y ésta a la contemplación y al amor de Dios.

La *ciencia* tiene por objeto el conocimiento racional de las cosas temporales y mudables del mundo sensible. La *sabiduría* se ocupa del conocimiento intelectual de las realidades y verdades eternas e inmutables del mundo suprasensible o inteligible. «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare»[60].

Hay que corregir la antigua definición de filosofía: «Rerum humanarum divinarumque scientia». El estudio de las cosas humanas y temporales le pertenece a la ciencia. Pero el de las divinas, tan sólo a la sabiduría. El estudio de ambas es bueno y legítimo. Lo malo es invertir el orden, hacer prevalecer el primero sobre el segundo o contentarse con permanecer en la ciencia, sin esforzarse por pasar a la sabiduría. Todo saber debe aspirar a la liberación interior del hombre y a la consecución del bien supremo, en el cual se halla la felicidad. El que se contenta con permanecer en el campo de las cosas mudables y temporales y no trata de ascender más arriba no se liberta de la concupiscencia y del orgullo («nihil aliud est cupiditas, nisi amor rerum transeuntium»). A la sabiduría, que versa sobre las cosas eternas e inmutables, se llega por la meditación y la contemplación. A esto debe subordinarse la ciencia, como una etapa inferior, aunque indispensable, del conocimiento perfecto.

Hay que pasar de la belleza sensible, transitoria, de las

[59] *De Musica* I 2.
[60] *De Trin.* XII 15,25.

cosas mudables y materiales, a la eterna e inmutable de las divinas: «Cum anima per seipsam nihil sit... quidquid illi esse est a Deo sit, in ordine suo manens ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Progredi in id extima quid est aliud quam intima proiicere id est longe a se facere Deum?» En las cosas exteriores no encontrará el alma lo que busca: «quod enim in illo anima quaerit constantiam scilicet aeternitatemque, non invenit, quoniam rerum transitus completur infima pulchritudo»[61].

Dios es el bien, la verdad y la realidad suprema, y, por lo tanto, la suprema sabiduría consistirá en conocerlo y amarlo: «Sapientia perfecta est colere Deum secundum mandatorum illius veritatem». En conocer a Cristo, que es «Dei virtus et Dei sapientia». «Quae autem dicenda est sapientia nisi quae Dei sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina Dei filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam. Quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? Etiam hoc dictum est: Ego sum veritas»[62].

Una consecuencia de este punto de vista teológico, que contrapone lo mudable a lo inmutable, lo temporal a lo eterno, lo finito a lo infinito, es un cierto menosprecio de la «ciencia», que se ocupa de las realidades del mundo inferior. San Agustín aspira sobre todo a la Verdad absoluta: «Su ideal es la sabiduría, no la ciencia»[63]. El hombre y las criaturas deben estar sujetos y subordinados al Creador: «Omnis enim sapientia disciplina est quae ad homines erudiendos pertinet, Creatorem creaturamque dignoscere, et illum colere dominantem et istam subiectam fateri»[64]. Así la ciencia humana tiene un valor propedéutico para la sabiduría divina. Es un precioso auxiliar para ayudar a comprender el sentido de la Sagrada Escritura, en que se contiene la palabra y la revelación de Dios. Pero no debe cultivarse por sí misma, sino sólo en cuanto que contribuye a elevarnos a la sabiduría. «Ipse (Christus) nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, *tendimus per scientiam ad sapientiam*»[65]. Es, pues, natural, oírle exclamar: «Tendamos a la causa suma, al autor sumo, al principio sumo de todas las cosas»[66]. Así, la verdadera filosofía se identificará con la reli-

[61] *De Musica* XII 40-64.
[62] *De beata vita* IV 34; *Retract.* I 1.
[63] H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París 1938) p.280.
[64] *Liber de 83 quaestionibus* q.81.
[65] *De Trin.* XIII 19,24: PL 42,1034.
[66] *De quant. animae* c.33; *De Genesi ad litteram* II 9.

gión: «Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem»[67]. «Repudiatis igitur qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophicis consecrantur»[68]. La sabiduría se identificará para él «primero con la filosofía, luego con la religión y, finalmente, con Dios[69].

Esta contraposición de «ciencia» y «sabiduría» repercutirá fuertemente en los «agustinianos» del siglo XIII, los cuales admitirán las disciplinas filosóficas como un auxiliar externo o un refuerzo puramente exterior de la ciencia sagrada. Pero rehusarán dar a ésta el sentido aristotélico de ἐπιστήμη. Alejandro de Hales, San Buenaventura, Roberto Kilwardby, etc., insistirán en que la teología es *sabiduría* (sapientia). Santo Tomás cargará el acento en su carácter de *ciencia*. Su *Summa Theologica* será un esfuerzo para superar ese dualismo, borrando las fronteras un poco artificiales entre ambos saberes y reabsorbiéndolas en un saber unificado, cuyos caracteres señalaremos en su debido lugar.

7. **Interiorismo agustiniano.** El agustinismo «aporta a las almas el sentido de la interioridad, el apetito de la bienaventuranza, la convicción del valor religioso de la inteligencia, la fe en la soberanía absoluta de la gracia, la primacía de una antropología sobrenatural sobre toda física, la percepción realista de la economía de la salvación a través de la historia y más allá de los ciclos del cosmos. Riquezas propiamente cristianas, que garantizarán la asimilación del naturalismo griego contra las tentaciones paganas de todo renacimiento»[70].

El objeto supremo de la ciencia es conocer y amar a Dios y al prójimo por amor de Dios. Para ello hay que desprender el alma del apego a todas las cosas de la tierra y elevarla a Dios, donde se halla su felicidad.

A San Agustín le interesa sobre todo el conocimiento del hombre y de Dios, pero poco el del mundo sensible. El conocimiento de sí mismo es el principio de la sabiduría. Mas para esto es preciso apartarse de las cosas exteriores, cerrar los ojos y los oídos y recogerse en la propia interioridad. «Ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas

[67] *De vera religione* c.5.
[68] *De vera religione* c.7.
[69] P. A. C. VEGA: BAC, *Obras de San Agustín*, II p.43.
[70] M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle* (París 1943) p.117.

vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis»[71].

Pocos temas aparecen en San Agustín con tanta insistencia como el llamamiento a la interioridad: «Alibi non invenies quam penes te ipsum»[72]. «Semper foras exis, intro redire detrectas. Qui enim te docet intus est»[73]. «Consideret se unusquisque vestrum, intret in semetipsum, adscendat tribunal mentis suae, constituat se ante conscientiam suam, cogat se confiteri»[74]. «Cognosce quod es, cognosce te infirmum, cognosce te hominem, cognosce te peccatorem, cognosce te maculosum»[75].

Pero el conocimiento de sí mismo no es en San Agustín un término, sino un principio. Por encima de todo busca a Dios. El conocimiento del hombre y de las demás cosas solamente le interesa en cuanto que le ayudan para elevarse hasta El: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum»[76].

8. **Teología.** El sistema de San Agustín no consiste en un desarrollo dialéctico, siguiendo una línea recta, ascendente o descendente. Es más bien un círculo, cuyo centro es Dios, del cual se derivan por creación y al cual convergen todas las demás realidades.

Dios es el centro de todas las cosas. Primero, como Ser supremo, Creador y fuente del ser de todas las realidades. Segundo, como Verdad suprema y Luz intelectual, fuente de la verdad de todas las cosas; la verdad de las cuales no es más que un reflejo, una participación o una copia de la verdad existente en la Idea eterna de la Inteligencia divina. Y tercero, como Bondad suprema y fuente de la bondad de todas las cosas. Es el objeto de nuestra bienaventuranza y el fin a que tienden todos los seres. «Ab uno vero Deo atque optimo et naturam nobis esse, qua facti ad eius imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohaerendo beati sumus»[77]. Los platónicos conocieron a Dios como «causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis»[78].

1) Existencia de Dios.—Ni siquiera en su pasajera crisis de escepticismo llegó San Agustín a poner en duda la existen-

71 *De ordine* I 1,3.
72 *De Trin.* XIV 5,8.
73 *Enarr. in Ps.* 139,15.
74 *In Io.* XXXIII 5: CC 36,308,20.
75 *Serm.* 137 IV 4.
76 *De vera relig.* 39,72.
77 *De civ. Dei* VIII 19: CC 47,227,46.
78 Ibid. «Theologica est scientia de rebus quae ad salutem hominis pertinent» (*De Trin.* XIV 1).

cia y la providencia de Dios. Son convicciones profundamente arraigadas en su alma desde su primera educación, que nunca sufrieron eclipse, y que contribuyeron decisivamente a hacerle recobrar la fe y conducirle a la verdad.

La negación de la existencia de Dios le parece una «locura de pocos» («insania ista paucorum est»)[79]. Dios no es objeto de intuición directa, pero su existencia es tan evidente para la razón humana, que basta una sencilla reflexión para afirmarla con toda certeza. «(Deus) ubique secretus est, ubique publicus, quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare»[80].

San Agustín no se propuso exponer sistemáticamente una serie de pruebas de la existencia de Dios. Pero es fácil hallar en sus escritos un conjunto de argumentos cosmológicos, psicológicos y morales, cuya forma literaria no disminuye en nada su valor probativo.

a) En las *Confesiones* desarrolla su procedimiento favorito, que viene a ser una especie de itinerario, en que va ascendiendo por grados hasta llegar a Dios. Tiene tres etapas, en que va pasando de lo exterior a lo interior, y de lo interior a lo superior[81].

1.ª El itinerario comienza en las cosas exteriores del mundo corpóreo. En bellísimas personificaciones les va preguntando si son ellas el Dios que busca, y todas le contestan: «Non ego sum, sed ipse me fecit. Non sumus Deus tuus, quaere super nos»[82].

2.ª Dejando la belleza del mundo exterior, penetra en su propia interioridad, y dentro del alma prosigue la búsqueda de Dios, analizando sus facultades—sentidos, memoria—. Pero tampoco lo encuentra en la multiplicidad de las imágenes, sino que tiene que proseguir más adelante.

3.ª Finalmente, en el fondo más recóndito del alma encuentra la verdad y el bien. Dios está, pues, por encima de los sentidos y de la memoria, es íntimo y a la vez trascendente al hombre. «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram»[83]. Así se realiza el paso de lo múltiple a lo uno, de lo mudable a lo inmudable, de las verdades parciales a la Verdad absoluta y eterna.

[79] *Serm.* 69,3.
[80] *In Ps.* 74,9: PL 36,852.
[81] *Conf.* X 6-27,8-38.
[82] *Conf.* X 6,9.
[83] *Conf.* X 27,38.

b) *Por el orden y contingencia del mundo.*—«Ecce sunt caelum et terra: clamant quod facta sunt: mutantur enim et variantur... Clamant etiam quod seipsa non fecerint: Ideo sumus quia facta sumus» [84].

c) *Por la existencia de ideas universales y necesarias en nuestra mente.*—Las ideas—de verdad, de justicia—que rigen nuestra vida, no pueden provenir de nosotros mismos, sino de la acción de Dios, el cual, así como es el principio de todo ser, es también el principio de todo conocimiento [85].

d) *Por el consentimiento universal.*—«Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem» [86].

2. CONOCIMIENTO Y ATRIBUTOS DE DIOS.—Por mucho que esforcemos nuestras facultades cognoscitivas, siempre serán deficientes para llegar hasta Dios: «Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est quam cogitatur» [87].

Por esto todos los nombres y predicados que le atribuimos son deficientes e inadecuados, y sólo sirven para hacernos barruntar algo de su esencia inefable. «Ut sic intelligamus Deum, si possumus quantum possumus, inaequalitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem» [88].

Dios es el ser en sí mismo *(ipsum esse)* y la realidad suprema *(summa essentia)*, principio y fuente de todos los seres. El nombre que mejor expresa su naturaleza es el que El se dio a sí mismo diciendo: *Ego sum qui sum* (Ex 3,74).

Todos los seres, fuera de Dios, son mudables y nunca permanecen en un mismo ser. Pero el ser que verdaderamente es, siempre permanece inmutable. Solamente Dios es la esencia inmutable, en el pleno sentido de la palabra. Nada puede adquirir ni perder. Es perfecto y se basta absolutamente a sí mismo. San Agustín no gusta de llamar a Dios sustancia, sino *esencia*, de suerte que la palabra *esencia* propiamente no le conviene más que a Dios. «Res ergo mutabiles atque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto et non est simplex... unde manifestum est Deum abusive

[84] *Conf.* XI 7,6; *De civ. Dei* II 4,2; *De Gen. ad litt.* IV 22,22.
[85] *Conf.* VII 10,11; *De libero arbitrio* II 3-14,7-38; *In Ps* 41,8.
[86] *In Io.* 106,4: CC 36,610,15; *De doctr. christ.* I 7,7.
[87] *De Trin.* VII 4,7.
[88] *De Trin.* V 1,2.

substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur *essentia*, quod vere et proprie dicitur» [89].

Siendo Dios la perfección absoluta, es también el sumo Bien, fuera del cual nada puede llamarse bien: «Quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potest, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni» [90].

Es absolutamente simple. Sus perfecciones se identifican con su esencia: «Non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino ipsum esse» [91]. Contra los maniqueos insiste en la absoluta unidad y unicidad de Dios. No hay más que un solo Dios y un solo principio de todas las cosas: «omnis pulchritudinis forma unitas est» [92]; un solo Dios presente en todas las cosas por su inmensidad.

Dios es la verdad por esencia, la luz inteligible, el principio eterno y la fuente de toda verdad. Todas las cosas son y son verdaderas por el ser y la verdad que reciben de Dios [93].

3) Las ideas ejemplares. San Agustín da una nueva versión a la teoría platónica de las ideas, modificándola en sentido cristiano. En Platón, por encima del mundo sensible existía el de las ideas, que eran seres reales, personales, y superiores al Demiurgo, el cual «creaba» el mundo sensible tomándolas como modelos ejemplares de su obra. Filón invirtió el esquema platónico, ajustándolo a la fe judía. Colocó a Dios por encima del mundo de las ideas y puso a éstas en la segunda hipóstasis, que era la Sabiduría divina, el Logos. De Filón pasa este esquema al neoplatonismo, en el cual las realidades del mundo superior se escalonan en el siguiente orden: 1.º, el Uno; 2.º, el Logos o el *Nous*, y 3.º, el Alma del mundo.

San Agustín, a su vez, hace sufrir a este esquema una modificación, adaptándolo al dogma cristiano. Dios, uno y trino, es una esencia eterna, inmutable e infinita, idéntica en las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el Verbo eterno, igual en esencia y consustancial al Padre y al Espíritu Santo, existen desde toda la eternidad las ideas ejemplares, modelos o arquetipos de todas las cosas *(idea, species, ratio, forma, exemplar)*, no sólo en género o en especie, sino cada una en su realidad individual: «singula igitur propriis sunt creata ra-

89 *De Trin.* VII 5,10; *Solil.* I 1,4.
90 *De Trin.* VIII 3,4.
91 *De Trin.* VII 5,10.
92 *De vera relig.* XI 21.
93 *De vera relig.* XXXI 57; *Conf.* X 40,65; XII 25,35; *De Trin.* VIII 2,3.

tionibus» [94]. En la inteligencia divina están precontenidas las ideas de todas las cosas posibles, pero idénticas y consustanciales a la misma esencia divina. La razón es porque todo artífice necesita poseer anticipadamente en su inteligencia, de alguna manera, la obra que pretende realizar. Y así, antes de crear el mundo con todos los seres que en él existen o existirán, esos seres deben preexistir de alguna manera en la mente divina, lo mismo que «el plan de un mueble es concebido por el artista antes de fabricarlo» [95]. Por lo tanto, el mundo de las ideas no es, como en Platón, un mundo distinto de Dios, ni menos aún superior a El, sino que son las mismas ideas existentes en su inteligencia eterna y consustancial, que es el Verbo. «Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipse formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit» [96].

Son la fuente del ser, el fundamento inmutable de todas las realidades mudables y contingentes del mundo sensible y, a la vez, la fuente de toda la verdad e inteligibilidad de las cosas y el fundamento firme de la certeza y de la ciencia. Las cosas son, son inteligibles y son verdaderas en cuanto que se refieren o corresponden a las ideas ejemplares inmutables existentes en la inteligencia divina desde toda la eternidad. Con lo cual tenemos que San Agustín mantiene, contra los voluntaristas, la inmutabilidad de las esencias, en cuanto que sus ejemplares existen como modelos eternos e inmutables en el entendimiento divino [97].

9. **La creación.** Todos los seres—presentes, pasados y futuros—están representados en las ideas divinas. Pero ¿cómo pasan esos seres de la posibilidad a la existencia, de su realidad

[94] *De diversis quaest.* 83 q.46,2. (In Verbo) «sunt quae creantur, etiam antequam creentur, et quidquid in illo est, vita est; quia quidquid per eum factum est, in ipso vita est, et vita utique creatrix, sub illo autem creatura» (*De Genesi ad litt.* V 36).

[95] Ibid. «Quomodo ergo Deo notae erant quae non erant? Et rursus quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent et erant, et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura» (*De Genesi ad litt.* V 29).

[96] *De diversis quaest.* 83 q.46,2; *De civ. Dei* XI 10,3.

[97] CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin* (París 1920) c.3 «La vérité créatrice», p.110-155.

como ideas en la mente divina, a su realidad como seres fuera de Dios? San Agustín responde a esta pregunta por medio de la creación. Dios es el Sol del mundo inteligible, la Luz increada, de la cual se derivan las cosas a manera de luces creadas y participadas. Plotino había dicho que el «ser es luz en la medida en que es». Pero San Agustín pone sumo cuidado en distinguir su «irradiación» de la neoplatónica, depurándola de todo posible sentido panteísta. Una cosa es la luz divina, y otra la luz creada, que procede de Dios: «aliud est lux quod est Deus, aliud lux quam fecit Deus» [98]. El mundo no es una emanación degradada del *Nous*, como enseñaban los neoplatónicos, sino que procede de una verdadera creación de Dios, el cual lo saca de la nada por un acto libre y absolutamente voluntario, pues la voluntad divina no puede ser determinada ni obligada por ningún motivo exterior a sí misma. Dios ha creado el mundo porque ha querido. Decir otra cosa sería suponer el absurdo de que hay una causa superior a Dios. San Agustín sustituye el emanatismo platónico por el ejemplarismo creador. Pero no se trata de una voluntad arbitraria ni irracional. Dios obra por su infinita sabiduría, pero a la vez movido por amor. Ese amor a sus futuras criaturas es el que, en cierto modo, ha podido obligarlo a sacarlas de la nada al ser para comunicarles su propio bien y hacerlas participantes de sus perfecciones [99].

En cuanto al tiempo y modo de la creación, Dios creó el mundo cuando quiso y como quiso. Le bastó querer, y el mundo salió de la nada en virtud de un acto de su voluntad. No lo creó en el tiempo, sino con el tiempo. El tiempo empezó en el momento mismo en que el mundo comenzó a ser. El tiempo es la medida del movimiento, y no pudo, por lo tanto, haber tiempo antes de que hubiera cosas mudables. «Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret?» [100]. «Non utique in caelo nec in terra fecisti caelum et terram... Neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat ubi fieret antequam fieret ut esset... Si cuiusquam sensus te

[98] *Contra adv. legis et prophet.* I 7,10: PL 42,608.

[99] A. THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie* p.222.

[100] *De civ. Dei* XI 6. Son famosas las frases en que San Agustín expresa la dificultad de definir al tiempo: «Quid enim est tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit?, quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit?... Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio» *(Conf.* XI 14).

Deum omnipotentem... antequam id faceres per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque attendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire quae ipse non feceras?... aut quomodo praeterissent si numquam fuissent?» [101].

El relato de la creación en el Génesis no hay que entenderlo en sentido literal, sino alegórico. Dios realizó toda su obra creadora en un solo instante *(simul)*. Pero continúa la de conservación y providencia a través de los siglos. En el primer momento creó la materia informe y caótica y depositó en ella todos los *gérmenes* de donde irán saliendo los seres, conforme al modo y tiempo que previó y determinó en el primer momento de la creación. De esta manera, la acción creadora de Dios se extiende a todas las cosas presentes y futuras. Unas, como los minerales, las creó en el primer momento en la forma que siempre habían de tener. Otras, como los vivientes, en germen, de manera causal y potencial *(potentialiter, causaliter, seminaliter)*, para que fuesen llegando sucesivamente a la existencia cuando les llegase su hora. Tenemos así una creación a la vez simultánea y sucesiva. «Deus ab exordio saeculi primum simul omnia creavit, quaedam conditis iam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis» [102]. «Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt» [103]. «Prima materies facta est informis et confusa; sic enim et alio loco legimus dictum in laudibus Dei, *qui fecisti mundum de materia informi;* quod aliqui codices habent, *de materia invisa*» [104]. «Nonne tu, Domine, docuisti me quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil?» [105]. «Non autem est informis omni modo materies, ubi etiam nebulosa species apparet» [106].

San Agustín conocía la teoría hilemórfica, pero para explicar el modo de la creación acude a la teoría estoica de las *razones seminales (logoi spermatikoi)*, que quizá conoció a través de Plotino [107]. A las formas o ideas ejemplares existentes en la mente dicha corresponden los gérmenes o *rationes seminales* que Dios introduce en el seno de la materia informe, y que se van desarrollando en ella cuando les llega el tiempo determinado por Dios. «Insunt corporeis rebus per omnia elementa

[101] *Conf.* XI 13.
[102] *De Gen. ad litt.* VII 28,42.
[103] *De Trin.* II 9,16.
[104] *De Gen. contra manichaeos* I 5,9.
[105] *Conf.* XII 3.
[106] *De Gen. ad litt.* I 3,27.
[107] *Ennéadas* II 3,16-17.

mundi quaedam occultae *seminariae rationes*, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque causalis, prorumpunt in species debitas... Et sic non dicuntur angeli, qui ista faciunt, animalium creatores, sicut nec agricolae segetum vel arborum creatores dicendi sunt... Deus vero solus verus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit» [108].

Esta teoría agustiniana no debe interpretarse en sentido evolucionista. Las cosas no salen unas de otras por transformación de las especies, sino que todas y cada una fueron creadas por Dios en el primer momento. Todas y cada una tienen su propia «razón seminal» en la materia primitiva. Y cada una de ellas va saliendo de su propio germen a su debido tiempo, cuando se dan las condiciones causales requeridas [109].

10. **Ejemplarismo.** Una consecuencia de este concepto de las ideas divinas y de la creación es el ejemplarismo. Dios ha dejado impresa en las cosas la huella de su creación. Todos los seres, pero de manera especial el alma humana, son imágenes en que Dios se refleja en cierta manera. El alma humana lleva impresa la imagen de la Trinidad, en cuanto que es, se conoce a sí misma y ama su ser y su conocimiento. «Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus» [110]. El alma es una *inteligencia (mens)* de la cual brota el *conocimiento*, que es como su propia expresión *(notitia)*, y de su relación al conocimiento se produce el *amor (amor)*. O también, el alma tiene una inteligencia (Padre), que produce o engendra un conocimiento de sí misma (Hijo), y de la relación entre ambos brota el amor (Espíritu Santo). Otras manifestaciones trinitarias pueden hallarse en las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad; *memoria, numerus, pondus; esse, species, ordo; amans, quod amatur, amor*. Este ejemplarismo hace posible que, con sólo penetrar en el interior de su alma, el hombre pueda elevarse al conocimiento de Dios, descubriendo y contemplando la huella de la imagen divina. Con esto el llamamiento socrático a la interioridad (conócete a ti mismo) se convierte en una invitación a conocer el alma

[108] *De diversis quaest.* 83 q.24. «Sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit» *(De Trin.* III 16).

[109] «Quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi, cum dixit, et facta sunt, mandavit et creata sunt» *(De Gen. ad litt.* V 51) A. Fernández, *La evolución cosmológica y biológica según S. Agustín*: Rel. y Cult. 15 (1931) 215-237; J. M.ª Ibero, *Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología*: Miscellanea Comillas 1 (1943) 527-557.

[110] *De civ. Dei* XI 26.

como imagen de Dios y conocer a Dios mediante el conocimiento de sí mismo [111].

11. **El alma humana.** 1) SU NATURALEZA. Siguiendo el orden descendente de la creación, las primeras criaturas de Dios son los ángeles, cuya existencia solamente conocemos por la fe. San Agustín trata de explicar su naturaleza aplicándoles, analógicamente, los caracteres de las almas humanas [112]. Duda si tienen cuerpo, pero se inclina a atribuirles una materia espiritual, concepto que veremos reaparecer en el siglo XIII en la tesis del hilemorfismo universal [113].

A continuación de los ángeles («paulo minuisti eum ab angelis»), viene el hombre, compuesto de dos sustancias distintas, cuerpo y alma, que es su parte principal. San Agustín subraya fuertemente su composición, y la distinción radical entre sus componentes, aunque afirmando la unidad del compuesto humano. Conoce la definición aristotélica: «Homo est animal rationale, mortale» [114]. Pero se inclina al concepto platónico, que le permite hacer resaltar la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de la segunda sobre el primero. «Homo anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore» [115]. Así el alma es una «substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata» [116].

Rechaza el pluralismo platónico de almas. Solamente tenemos una, que penetra y vivifica todo el cuerpo, y está toda entera en todas y cada una de sus partes: «Tota singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali difussione, sed quadam vitali intentione porrigitur».

Es simple y no tiene cantidad. Lo cual se prueba por el conocimiento que tiene de sí misma: «cum se mens novit, substantiam suam novit» [117]. No la concibe como forma del cuerpo, y considera un misterio la unión de dos sustancias tan distintas constituyendo una sola naturaleza [118]. Pero no admite que esa unión sea debida a un castigo, por el cual el alma haya sido condenada a encerrarse en un cuerpo. No es una unión

[111] E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* p.132.
[112] *De civ. Dei* XI-XII; *De libero arbitrio* III 25,75.
[113] *De Gen. ad litt.* VII 6,9.
[114] *De ordine* II 11,31; *De civ. Dei* IX 13,3.
[115] *De moribus Eccl. Cath.* I 27,52.
[116] *De quant. animae* XIII 22.
[117] *De Trin.* X 10,15.
[118] *De civ. Dei* XXI 10,1; *De mor. Eccl. cath.* IV 6-8.

violenta, sino natural. Aunque después del pecado el cuerpo se haya convertido en prisión del alma.

San Agustín describe en el alma muchas actividades o funciones. Al alma le corresponde animar y vivificar el cuerpo, moverlo, regirlo y conservarlo, produciendo la vida vegetativa y sensitiva, y sirviéndose de él para las funciones de la intelectiva. «Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur... Corpus per illam subsistit, dantem speciem... (si non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus)... tradit speciem anima corpori» [119]. Señala especialmente tres funciones del alma, que son memoria, entendimiento y voluntad, buscando en ellas una imagen trinitaria. «Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia... Quocirca tria haec, eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia» [120].

2) Su origen. San Agustín se plantea la cuestión del origen del alma, confesando que no acierta a resolverla. «Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primo creatus est, cum factus est homo in animam vivam; an similiter, ita fiant singulis singulae, nec tunc sciebam, nec adhuc scio» [121]. Rechaza la preexistencia platónica. Pero vacila entre el creacionismo y el generacionismo. «Animam nec substantiam esse, quae Deus sit, neque ex angelis, tamquam parentibus, Deum animas creare». Dios, que es el creador del alma, es también su patria y su morada: «Propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum esse, a quo creata est». Pero ¿cómo creó Dios las almas? ¿Creó separadamente cada alma individual o las creó todas en Adán en forma de germen, y cada alma sería transmitida por los padres? ¿Creó en un principio los gérmenes espirituales de las almas, o una sustancia espiritual de la cual se irían formando sucesivamente las almas individuales? ¿Confió esos gérmenes a los ángeles para que fueran uniéndolos a los cuerpos correspondientes, conforme les llega el tiempo de nacer? En el *De libero arbitrio* (388-395) expone San Agustín cuatro sentencias, sin decidirse por ninguna: «Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nas-

119 *De immort. animae* XV 24.
120 *De Trin.* IX 4.
121 *Retract.* I 1.

centium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebat» [122].

Para San Agustín no ofrece duda la creación especial por Dios del alma de Adán y de la de Cristo. Pero el dogma del pecado original le hace vacilar para admitir esto mismo respecto de las almas de todos los demás hombres. «Dic mihi si animae singillatim singulis hodieque nascentibus fiunt ubi in parvulis peccent» (*Ep.* 166 *ad Hieron.* IV 10: PL 33,725). Para explicar la transmisión del pecado original le resulta mucho más fácil la teoría traducianista. En su carta a Optato de Milevi, que le consulta sobre esta cuestión (418), le manifiesta no tener todavía formada una opinión propia («numquam me ausum fuisse de hac quaestione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum»). Rechaza el traducianismo grosero, a la manera de Tertuliano, pero no excluye la posibilidad de una especie de transmisión más o menos espiritual («tamquam lucerna de lucerna accendatur, ut sine detrimento alterius, alter ignis inde existat»: PL 33,861-862). Por lo demás, con tal de que se salve el dogma de la transmisión del pecado original, declara a San Jerónimo que no tiene inconveniente en aceptar la tesis de la creación especial de cada alma por Dios en cada caso. «Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua» (PL 33,731).

3) El conocimiento. Su concepto dualista del hombre, integrado por la unión de dos sustancias, una material y otra espiritual, se refleja en su concepto del conocimiento. Un cuerpo material no puede influir directamente sobre el alma espiritual. «El alma no está sometida a su cuerpo como una materia a su obrero» [123].

a) *Conocimiento sensitivo.* Los objetos exteriores materiales actúan sobre nuestro cuerpo, impresionando los sentidos externos, en los cuales está presente el alma. Pero el alma no

[122] *De libero arbitrio* III 21: PL 32,1299-1300. San Agustín no ocultó nunca sus vacilaciones sobre esta cuestión. «De animarum adventu, utrum ex parentibus an desuper sit, vincant qui potuerint; ego adhuc inter utroque ambigo, et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic» (*De Genesi ad litt.* X 21: PL 34,425). «Sed quia hoc me facere compellit de animae exortu caliginosissimae quaestionis obscuritas, manum potius porrigant confitenti, et quidquid illud est nosse cupienti; et doceant si possunt, vel ostendant, si quid de hac re vel certa ratione didicerunt, vel apertissimo eloquio crediderunt» (*Ep. ad Marcellinum* 7: PL 33,588-589). Cf. R. Lacroix, *L'origine de l'âme humaine* (Québec-Ottawa 1945) p.42-48.

[123] *De Musica* VI 5,8-16; *De vera religione* 33,62.

puede sufrir la acción de las cosas materiales, porque lo inferior no puede actuar sobre lo superior, ni lo material sobre lo espiritual. La sensación es un acto vital, y, por lo tanto, una actividad propia del alma. «Sentire non est corporis, sed animae per corpus». La acción de los cuerpos sobre los órganos sensoriales es solamente una ocasión, para que el alma, que siempre está alerta y vigilante a todas las modificaciones sufridas por el cuerpo, forme inmediatamente en sí misma una imagen correspondiente al objeto exterior. Así se sirve de los sentidos como de un instrumento para realizar la función vital y cognoscitiva de la sensación [124]. Por lo tanto, las sensaciones no son *pasiones* que sufre el alma, sino *acciones* que ella ejerce, utilizando el instrumento de los sentidos [125].

Podemos representar la sensación como un proceso en tres fases: 1.º El cuerpo recibe pasivamente las impresiones de los cuerpos exteriores. La mayor parte de ellas de una manera inconsciente. Pero otras afectan a los órganos de los sentidos, que son las partes más sutiles y delicadas del cuerpo, causando en ellos alegría, placer o dolor, lo cual atrae hacia allí la atención del alma.

2.º El alma no es afectada por las impresiones corpóreas ni las recibe pasivamente, sino activamente, formando con ocasión de ellas una imagen (verbo sensible) correspondiente a los objetos que las han causado. Así vela por la conservación del cuerpo y para mantenerlo ante las reacciones del mundo exterior. Esa imagen es verdadera, aunque la sensación puede ser ocasión de error, si el juicio no la interpreta correctamente, conforme a la realidad y al objeto que la ha ocasionado. [126].

3.º Una vez producida la sensación y su imagen correspondiente, el alma prosigue su labor cognoscitiva, «celeritate mirabili quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate» [127]. Las sensaciones son unificadas por un *sentido central* interior, que nos hace sentirlas como nuestras y compararlas entre sí. Después pasan a la *imaginación*, que las depura todavía más. Y, finalmente, se conservan en el tesoro de la *memoria*.

Todo esto pertenece todavía al conocimiento sensible. Pero ya en la sensación el alma obra por sí misma, sin estar sujeta

[124] «Sentire non est corporis, sed animae per corpus; neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur» (*De Gen. ad litt.* III 7; XII 50).

[125] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire:* Rev. Néosc. (Lovaina 1933) 256-259.

[126] «Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis» (*De diversis quaest.* 83 q.9).

[127] *De Gen. ad litt.* XII 33.

por completo a las impresiones corporales. No obstante, la sensación es ya una fuente de ciencia y una especie de puente entre el conocimiento sensitivo y el racional: «A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quae fit in memoria, et ab hac, ea quae fit in acie cogitantis»[128].

Pero todo esto no pasan de ser interpretaciones de sus comentaristas modernos. No parece que San Agustín haya penetrado debidamente en la fisiología y psicología de la sensación ni por tanto se ha expresado con suficiente claridad sobre ello[129].

b) *El conocimiento intelectivo.*—El alma humana posee otra clase de conocimiento superior, que la eleva por completo sobre el nivel de los animales. Es el racional, en el cual hay que distinguir dos aspectos, la *ratio inferior* y la *ratio superior*, que corresponden a dos objetos distintos: uno el mundo sensible y temporal, y otro el inteligible y eterno[130].

La *razón inferior* es la fuente de la *ciencia (scientia)*, o sea del conocimiento de las cosas sensibles y temporales. Su fin es subvenir a las necesidades prácticas de la vida. Abarca el conjunto de actos por los cuales el alma conoce y juzga de las cosas materiales, tal como se las presentan los sentidos. No porque las ideas provengan de las cosas sensibles, pues en San Agustín tanto las sensaciones como las ideas propiamente dichas son creaciones de la misma alma, determinadas por las impresiones recibidas en los sentidos; sino en cuanto que el alma percibe la correspondencia y relación de sus ideas con las cosas exteriores del mundo sensible.

La *razón superior* es la fuente de la *sabiduría (sapientia)*, la cual versa sobre las verdades y razones eternas, sobre las ideas inmutables y las cosas absolutas, necesarias y divinas del

[128] *De Trin.* XI 9,16.

[129] A. Thonnard, *Précis d'Hist. de la Philosophie* p.229-230. «Pour Plotin l'âme sent parce qu'elle se saisit créant l'objet sensible; pour Saint Augustin, l'âme sent parce qu'elle se saisit, produissant une image de l'objet sensible» (Ch. Boyer, *L'idée de verité dans Saint Augustin* p.171). Con mucha prudencia y moderación plantea el problema el P. Ulpiano Alvarez, previniendo contra la tendencia a buscar en San Agustín nociones y conceptos epistemológicos que sólo aparecen varios siglos después. Cf. *Sobre epistemología agustiniana*: La Ciudad de Dios 169 (1956) 296-306.

[130] «Non distas a pecore, nisi intellectu: noli aliunde gloriari. De viribus praesumis? a bestiis vinceris: de velocitate praesumis? a muscis vinceris: de pulchritudine praesumis? Quanta pulchritudo est in pennis pavonis? Unde melior es? ex imagine Dei. Ubi imago? in mente, in intellectu. Si ergo ideo melior pecore, quia habes mentem qua intelligas, quod non potest pecus intelligere, inde autem homo, quia melior pecore; lux hominum est lux mentium. Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. Hoc erat vita illa, per quam facta sunt omnia» (*In Io. Evang.* I tr. 3 n.4).

mundo inteligible. Su fin es la contemplación, que llega hasta el conocimiento de Dios [131]. Nos hace comprender las esencias de las cosas, conforme a las verdades inmutables (*incommutabilia vera*), que son el fundamento de nuestra certeza. «Non sunt tamen rationis expertia nec hominibus pecoribusque communia. Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent» [132].

Es evidente que entre la razón humana y las cosas divinas, o las cosas en cuanto que participan de las razones eternas, existe una desproporción ontológica. Esos objetos exceden la capacidad y el alcance de la razón inferior, y para conocerlos no basta la luz natural de la inteligencia humana, sino que es necesaria una intervención divina, una iluminación especial de Dios. Esta iluminación constituye uno de los temas más típicos del pensamiento agustiniano, pero al mismo tiempo uno de los más difíciles de interpretar. Para comprenderla conviene considerarla en un doble sentido: activamente, por parte de Dios, y pasivamente, por parte del hombre.

Por parte de Dios no hay dificultad. Dios es no sólo la fuente primaria del ser, sino también de la verdad, que la imprime en nuestras almas a la manera como el sello deja su huella en la cera [133]. Es el sol del mundo inteligible: «Ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur» [134]. Es la luz que ilumina todas las inteligencias: «Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia» [135]. «Hoc interioribus nostris luminibus iubar sol ille secretus infundit». Es el maestro interior, que responde a las preguntas del alma: «De universis quae intelligimus... intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem» [136].

131 *De Trin.* XII 14-15,22-25; *Conf.* XII 25,35; *De diversis quaest.* 83 q.46.

132 *De Trin.* XII 2.

133 *De Trin.* XVI 15.

134 *Solil.* I 7,15.

135 *Solil.* I 1,3.

136 *De magistro* XI 38. San Agustín plantea el problema del conocimiento en función de la aspiración del alma hacia Dios. Su anhelo es llegar a la *sabiduría*, o sea al conocimiento de las realidades invisibles y eternas del mundo superior. Esto explica que no acuda a buscar la fuente primaria del conocimiento intelectual en los datos de la experiencia sensible, sino en un principio más alto. Así, el tema del *De magistro* consiste en presentar a Dios como el verdadero maestro interior. Todo conocimiento es una *iluminación*, que se deriva de las *razones eternas*, y, en último término, de Dios. Cf. SANTO TOMÁS, *S. Theol.* I q.84 a.6. No puede admitirse sin reservas la afirmación de Gilson: «la donnée la plus apparente du problème, c'est

Esta iluminación guarda un paralelismo con la función creadora y conservadora que Dios ejerce sobre las criaturas. No se trata de un acto comunicado de una vez para siempre, sino de una acción continuada durante toda la vida.

Por parte de la inteligencia humana, la dificultad consiste en el modo de comportarse ante esta iluminación divina.

a) San Agustín rechaza el innatismo platónico, que se basa en la preexistencia de las almas. En sus primeras obras admite un cierto innatismo, en cuanto que Dios habría dotado a cada alma de un conjunto de ideas en estado virtual; pero después lo sustituye por la acción iluminadora de Dios. «Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt» [137]. «Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?» [138].

b) Hay que excluir del texto precedente todo sentido ontologista, a la manera de Malebranche, Gioberti o Ubaghs; es decir, que la inteligencia, iluminada por esa luz divina, vería las razones eternas y las ideas en la esencia de Dios. A pesar de algunas ambigüedades de expresión, propias de un lenguaje más oratorio que técnico, San Agustín distingue la visión intuitiva de Dios, propia de los bienaventurados en el cielo, de esa iluminación sobre la razón superior del hombre: «Hoc lumen non est lumen illud quod Deus est» [139]. Ni siquiera puede compararse a la visión transeúnte que Dios concede a algunos santos (Moisés, San Pablo) [140]. Basta con entenderla

l'absence de données» (*Introduction à l'étude de S. Augustin* p.115). Si hay deficiencias en el análisis psicológico del funcionamiento de las facultades cognoscitivas, sin embargo, está clara la aspiración agustiniana a una verdad y una certeza superior a las que proporcionan los sentidos, y ésta la busca tratando de ponerse en comunicación con la fuente primaria del ser y de la verdad. Sobre la iluminación agustiniana, cf. M. GRABMANN, *Der gottliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Colonia 1924); R. JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination*: Rev. de Phil. 37 (1930) 382-502; CH. BOYER, o.c., ch.4: «La vérité illuminatrice»; CATURELLI (ALBERTO), *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (Córdoba [Argentina] 1954).

137 *Retract.* I 4,13. Cf. *Solil.* II 20,35.

138 *Conf.* X 26,37.

139 *Contra Faustum* XX 7. Evidentemente, exagera Malebranche cuando declara: «Je reconnais et je proteste que c'est à saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées» (*De la recherche de la vérité* [París 1837] I p.XX).

140 *De Genesi ad litt.* XII 28,56; 34,67.

como una especie de luz creada, incorpórea, en la cual la inteligencia humana ve algo así como una imagen o participación de las ideas divinas, pero sin contemplarlas en sí misma[141].

c) Tampoco debe entenderse en el sentido de que Dios ejerciera respecto del entendimiento humano las funciones de entendimiento agente[142]. No puede aceptarse esta interpretación, si el entendimiento agente se toma en sentido aristotélico, pues su función propia es realizar la abstracción, a la cual no se refiere San Agustín. Y menos aún en el sentido del entendimiento agente separado como lo presentarán los musulmanes, pues para San Agustín el entendimiento del hombre no es una pura pasividad, sino que ejerce la acción vital de la intelección, si bien ayudado por la iluminación divina cuando se trata de materias que están por encima de la capacidad de la razón inferior.

12. **El problema de la certeza.** San Agustín se esfuerza por afirmar sobre bases sólidas el fundamento de nuestra certeza. El motivo de su obra *Contra académicos*, escrita en Casiciaco, no debe buscarse en que en aquel tiempo existieran seguidores de esa corriente filosófica, sino en la crisis pasajera que él mismo acababa de sufrir antes de su conversión. Más bien se trata de una ficción para buscar razones de corroborar él mismo su certeza y afianzar la de sus amigos, evitándoles la caída en el escepticismo. Pero sus doctrinas tienen gran importancia histórica como anticipaciones del problema del conocimiento, tal como siglos más tarde lo planteará el cartesianismo, el cual, de unas cuantas tesis agustinianas, mal entendidas y sacadas de quicio, hará brotar una nueva corriente filosófica.

Para refutar el escepticismo, San Agustín adopta el método de seguir el mismo procedimiento de sus adversarios, fingiendo que duda progresivamente de todo, hasta llegar a acorralarlos en una certeza postrera, de la cual les sea imposible dudar. Esa certeza será la convicción profunda e innegable de su *propia existencia*, atestiguada por el hecho del pensamiento y hasta de su misma duda. «Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est»[143]. «Tu, qui vis te nosse scis esse te?—Scio. Unde scis?—Nescio. Sim-

[141] *De Trin.* XII 5,24. Cf. PORTALIÉ, l.c., col.2335.

[142] Dios produciría «dans nôtre âme une image de ces vérités qui déterminent notre connaissance. En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent à l'intellect agent qui produit les *species impressae*, ce système l'attribue à Dieu» (E. PORTALIÉ, l.c., col.2336).

[143] *Contra acad.* III 2,26.

plicem te sentis an multiplicem?—Nescio. Movere te scis? —Nescio. Cogitare te scis?—Scio» [144].

Para San Agustín no hay nada más íntimo al alma que ella misma. Por lo tanto, en el sentimiento íntimo que el alma tiene de sí misma es donde hay que buscar la fuente de la certeza. «Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi» [145].

En San Agustín se hallan las fórmulas del *Cogito, ergo sum*, con mucha anticipación respecto de Descartes. Pero con un sentido aceptable y verdadero que no tienen en el filósofo francés. No se trata de una verdad, para sacar de ella por deducción toda la filosofía, sino simplemente de una certeza primaria, que es la de la propia existencia, de la cual no cabe dudar racionalmente. «Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare» [146]. «Utrum enim aeris sit vis vivendi... an ignis... dubitaverunt homines; vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et *cogitare* et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitat, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, *cogitat;* si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere» [147].

16. **Orden, paz y belleza.** Un tema latente en todo el pensamiento agustiniano es el del orden que reina en todo el universo, y cuyo fundamento profundo es la unidad de Dios, de donde se deriva toda la multiplicidad y variedad de los seres.

[144] *Solil.* II 1,1; II 3. [145] *De Trin.* XIV 4,7.

[146] *De vera relig.* 39,73. «Et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum: non illic tibi, non omnino solis huius lumen occurret, sed *lumen verum* quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (ibid.).

[147] *De Trin.* X 10,14. «Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris?—Si *enim fallor, sum*. Nam qui non est utique nec falli potest, ac per hoc *sum si fallor*. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est *me esse, si fallor?*» *(De Trin.* XV 12,21: PL 42,1073). «Si non esses, falli omnino non posses» *(De libero arbitrio* II 3,7). «Non potest qui non vivit errare» *(Enchiridion* 20,7). «Si non esses, falli omnino non posses» *(De libero arbitrio* II 3,7); *De civ. Dei* XI 26: PL 41,339-340.

El orden consiste en que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde en el conjunto de los seres. «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio»[148]. No importa que haya discrepancias y disonancias en algunos casos particulares, pues aun éstas contribuyen a su manera a la armonía del conjunto. Hasta en la sucesión de los acontecimientos históricos existe un orden, que equivale a un bellísimo poema dirigido por la providencia divina: «(Deus) ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen etiam quibusdam quasi antithetis honestavit»[149].

Del orden entre todas las cosas resulta la paz, cuya definición viene a corresponder al concepto de justicia cósmica de los filósofos griegos: «Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae inrationalis, ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, ...pax omnium rerum tranquillitas ordinis»[150].

En este mismo concepto del orden basa San Agustín su concepto de la belleza, haciéndola consistir ante todo en el número, la armonía y la proporción. E. de Bruyne hace notar que «la estética del seudo Dionisio deriva del placer visual, mientras que la de San Agustín, del placer auditivo del ritmo musical o métrico»[151]. La belleza consiste en la «aequalitas numerosa»[152]. Todo es número. El número comienza con el Uno, el cual es bello por la igualdad y la similitud, y todo se coordina por el orden: «Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur»[153]. La proporción armónica se da en la Santísima Trinidad, que es la cumbre del ser y de la perfección. En el Padre se da la *Unidad;* en el Hijo, la *Igualdad,* y en el Espíritu Santo, la *Armonía* entre la Unidad y la Igualdad. Asimismo, la belleza de todas las demás cosas resulta del número y de la proporción. «Sensit nihil quam pulchritudinem sibi placere et in pulchritudine *figuras,* in figuris *dimensiones,* in dimensionibus *numeros*»[154]. Por esto toda criatura aspira a la unidad, esforzándose por ser igual a sí misma y por mantener su propio orden y el lugar que le corresponde en el orden universal[155].

148 *De musica* VI 16,47.

149 *De civ. Dei* XI 18: CC 48,337,4-5.

150 *De civ. Dei* XIX 13: CC 48,678-679.

151 E. DE BRUYNE, o.c., III p.199.

152 *De musica* 12,38.

153 *De musica* XII 17,56.

154 *De ordine* 2,15.

155 «Nullam esse naturam quae non... appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat» *(De musica* 17,56).

15. **Los dos reinos.** El genio de San Agustín alcanza su máxima elevación en su celebérrima obra *De civitate Dei*, magna apología del cristianismo, madurada a lo largo de trece años (413-426), y que es uno de los libros que más profundo influjo han ejercido en la Edad Media.

Su sentido primario no es político, sino esencialmente religioso. No enfrenta al Estado civil con la Iglesia, como se hará siglos más tarde, sino que sus dos «ciudades» son la representación de dos reinos, el de Dios y el del demonio, el de la luz y el de las tinieblas, el del bien y el del mal, el del amor y el del odio, el del cielo y el de la tierra. «Fecerunt itaque civitates duas amores duo: *terrenam* scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, *caelestem* vero, amor Dei usque ad contemptum sui» [156].

Su ocasión inmediata es la profunda impresión producida por la caída de Roma en poder de los bárbaros (410), acontecimiento que debió de sacudir como un terremoto cósmico los espíritus de quienes confiaban en la fuerza y la perennidad del Imperio romano. «Horrenda nobis nuntiata sunt», exclama el mismo San Agustín [157]. Se divide en dos partes (I-X y XI-XXII). En la primera, defensiva, rechaza las acusaciones de los paganos contra la Iglesia, pero al mismo tiempo ataca a fondo al paganismo, demostrando su incapacidad para asegurar la prosperidad y felicidad en la tierra, y sobre todo para preparar la de la vida futura. Esto le ofrece ocasión para exponer ampliamente y criticar las doctrinas religiosas y filosóficas de los paganos. Para la filosofía tiene interés especial el libro VIII, en que San Agustín pasa revista a las opiniones de las principales escuelas filosóficas griegas y latinas.

En la segunda parte hace la confrontación de los dos «reinos, su origen *(exortus)*, su desarrollo *(excursus)* y su fin *(finis)*, a propósito de lo cual distribuye los acontecimientos históricos conforme a un concepto providencialista, en seis períodos, correspondientes a los días de la creación, con su mañana y su tarde, siendo la segunda siempre una catástrofe, «como el diluvio, la confusión de lenguas, la caída de Saúl,

[156] *De civ. Dei* XIV 28: CC 48,451; G. DEL ESTAL, O. S. A., *La dialéctica de los «dos reinos» en la filosofía agustiniana del Derecho y del Estado:* La Ciudad de Dios 75 (1959) 5-72.

[157] *Serm. de Urbis excidio* 2,3: PL 40,718. Una repercusión semejante la sufre San Jerónimo: «Postquam vero clarissimum terrarum omnium lumen extinctum est, immo romani imperii truncatum caput, et, ut verius dicam, in una urbe totus orbis interiit, obmutui et humiliatus sum et silui a bonis» (*Comment.* in *Ezechiam* I: PL 25,16).

el destierro, la reprobación del pueblo hebreo»[158]. Todo terminará con el juicio final, en que se realizará la separación de los dos «reinos», que habían coexistido mezclados durante largos siglos. Esto significará el triunfo definitivo del bien sobre el mal, de la luz sobre las tinieblas y del reino de Dios sobre el de Satanás, en el séptimo período, ya ultraterreno, que corresponde al descanso sabático.

Un plan general tan amplio, que comienza en Dios y acaba en Dios, abarcando todo el desarrollo de la historia, centrado en torno a la figura de Jesucristo Redentor, desde la creación del mundo hasta el juicio final, presentaba a San Agustín magnífica ocasión para desarrollar numerosas cuestiones incidentales sobre dogma, moral, filosofía, historia, etc. De esta manera, la *Ciudad de Dios*, además de su carácter apologético para responder a las inculpaciones de los paganos, tiene también una finalidad en que, como en el Apocalipsis de San Juan, puede verse claramente el propósito de fortalecer la fe de los cristianos en aquellos terribles momentos de prueba[159], su confianza en la Providencia divina y la seguridad del triunfo final del bien sobre el mal. De todo ello resulta no sólo una apología del cristianismo, sino también una gran enciclopedia, de la que tantos y tan ricos materiales sacarán los pensadores de la Edad Media.

15. **Influencia de San Agustín.** Hablar de la influencia de San Agustín equivaldría a seguir una línea ininterrumpida hasta nuestros días. A lo largo de nuestro recorrido tendremos múltiples ocasiones de apreciarla. El prestigio indiscutible que ya en vida del santo Doctor lograron sus escritos fue en aumento después de su muerte. Las tristes circunstancias de los siglos siguientes a las invasiones de los bárbaros no eran las más propicias para un desarrollo intenso de la cultura. Sin embargo, la rica herencia agustiniana es recogida inmediatamente por un nutrido grupo de escritores, que prolongan sus enseñanzas, si bien careciendo del genio de su maestro. Son dignos de mención: CLAUDIANO MAMERTO (420-30 - 474), natural de Vienne, en el Delfinado, que escribió su *De statu animae* como réplica a una epístola de Fausto de Riez, defendiendo la simplicidad y la espiritualidad del alma con argumentos tomados en su mayor parte de San Agustín[160]. El hombre consta de dos sustancias, que son cuerpo y alma: «In duabus substantiis constat homo, immortali et illocali anima, et mortali et locali corpore» (III 11). En el alma no hay accidentes. Todas sus

158 V. CAPÁNAGA: BAC, *Obras de San Agustín*, Introducción general, I p.233.

159 «Quod custodit Christus non tollit Gothus» (*Serm.* 296 VIII 9: PL 38,1557).

160 PL 53,697-780.

actividades se identifican con su sustancia: «Nam sicut tota anima cogitatio est, ita anima tota voluntas est... Et... quaecumque illi velle accidentia est, ipsum vero velle substantia est» (I 24).—MARIO MERCATOR († h.451), africano. Colaboró con San Agustín en la controversia pelagiana, y después combatió a Teodoro de Mopsuestia y el nestorianismo [161].—JULIANO POMERIO († h.498), africano. Escribió un tratado *De natura animae et qualitate eius* (perdido) y otro *De vita contemplativa*, del que es notable el libro III sobre los vicios y las virtudes (PL 59).—TIRO PRÓSPERO DE AQUITANIA († h.463), apologista de San Agustín contra los semipelagianos de Marsella y Leríns. Recopiló un conjunto de 392 sentencias extractadas de sus obras: *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber* [162], *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* [163].—SAN FULGENCIO DE RUSPE (468-533), africano, llamado *Augustinus abbreviatus* por su adhesión al Santo, y que combatió contra los arrianos.—SAN CESÁREO DE ARLÉS (h.470-543), que se inspiró en la Regla de San Agustín para la organización de la vida monástica.—La línea del influjo agustiniano hay que prolongarla en San Gregorio Magno, Casiodoro, San Isidoro y los continuadores del renacimiento isidoriano, San Beda, Alcuino, Rabano Mauro, y después, a través de San Anselmo, se continúa a lo largo de toda la Edad Media, ejerciendo una hegemonía casi completa hasta el siglo XIII, en que habrá de compartirla con otros nuevos influjos, pero siempre conservando su categoría de máxima autoridad doctrinal.

BIBLIOGRAFIA

Es materialmente imposible reunir la inmensa producción literaria en torno a San Agustín. Como excelentes colecciones bibliográficas mencionamos: la del P. EULOGIO NEBREDA, C. M. F., *Bibliographia augustiniana, seu collectio operum quae Divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt* (Roma 1928); RAIMUNDO GONZÁLEZ, O. S. A., *Bibliografía agustiniana del centenario*: Religión y Cultura, XV centenario de la muerte de San Agustín (El Escorial 1931) p.461-509; MIGUEL FEDERICO SCIACCA, *Augustinus*: Bibliographische Einfuhurungen in das Studium der Philosophie 10 (Berna 1948); BAC, *Obras de San Agustín* (Madrid 1946) I 277-327. Buena bibliografía, que completa las anteriores, en la edición del *Corpus Christianorum*, Tournhout, Series latina, t.27 y 47.

ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de St. Augustin* (París 1918).

ALVAREZ TURIENZO, S., *Iniciación al problema del mal en San Agustín*: La Ciudad de Dios (1954) 87-125.

BARDY, G., *Saint Augustin* (6.ª ed., París 1946).

BONAFEDE, G., *La duda agustiniana y el tema de Dios*: Augustinus (1959) 37-56.

BOYER, CH., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de St. Augustin* (París 1920, Roma 1953).

— *Essais sur la doctrine de St. Augustin* (París 1932).

— *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin* (París 1930, 1941).

BUONAIUTTI, E., *Il cristianismo nell'Africa romana* (Bari 1928).

[161] PL 48,63-1050. [162] PL 51,427-496. [163] PL 51,497-532.

CAPÁNAGA, V., *En torno a la filosofía agustiniana:* Rel. y Cult. 13 (1931) 233-247; 19 (1932) 5-17; 21 (1933) 321-333.
CASAMASSA, A., O. S. A., *Le fonti della filosofia di S. Agostino:* Acta Hebd. Aug. thom. (Roma 1931) p.88-95.
CATURELLI, A., *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (Córdoba [Argentina] 1954).
CILLERUELO, L., O. S. A., *La formación del cuerpo según San Agustín:* La Ciudad de Dios 162 (1950) 445-73.
— *San Agustín, genio de Europa:* Rel. y Cult. (1956) 25-60.217-244.
COMBÈS, G., *S. Augustin et la culture classique* (París 1927).
— *La doctrine politique de St. Augustin* (París 1927).
CUMONT, F., *Recherches sur le manichéisme* (Bruselas 1908).
DEL RÍO, M., *El compuesto humano según San Agustín* (El Escorial 1931).
DEMAN, TH., O. P., *Composants de la Theologie:* Rev. des sc. phil. et théol. 28 (1939) 386-434.
DERISI, O. N., *Agustinismo y tomismo:* Augustinus 4 (1959) n.13,67-81.
FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958).
GUERRERO, E., *La vuelta a S. Agustín:* Raz. y Fe 121 (1940) 252-265.
GARCÍA, FÉLIX, O. S. A., *El retorno a San Agustín:* Rel. y Cult. 15 (1931) 307-344.
GARILLI, G., *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino* (Milán 1957).
GILSON, E., *Introduction à l'étude de St. Augustin* (París 1929, 1943).
— *Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne:* Rev. Néosc. de Philos. 36 (1934) 320-331.
— *L'idée de philosophie chez S. Augustin et chez S. Thomas d'Aquin.* Acta hebdom. August. Thom. (Roma 1931) 75-87.
GRABMANN, M., *Der gottliche Grund menschlicher Wahrheits erkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Colonia 1924).
GRANDGEORGE, L., *St. Augustin et le néoplatonisme* (París 1896).
GUILLOUX, P., *L'âme de S. Augustin* (París 1922).
GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin* (París 1933).
GUZZO, A., *Dal «Contra academicos» al «De vera religione»* (Florencia 1925).
— *Agostino contra Pelagio* (Turín 1932).
— *Agostino e Tommaso* (Turín 1958).
HENRY, P., *L'extase d'Ostie* (París 1938).
— *Plotin et l'Occident* (Lovaina 1934).
HERSEN, J., *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre* (Paderborn 1921).
— *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín 1931).
IRIARTE, J., *San Agustín, padre de toda filosofía cristiana:* Pensamiento, 2 (1946) 153-178.
JOLIVET, R., *Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination:* Rev. de Phil., 37 (1930) 382-502 (París, Desclée, 1934).
— *St. Augustin et le néoplatonisme chrétien* (París 1932).
KAUFFMANN, N., *Eléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. Augustin:* Rev. Néosc. de Phil. 11 (1904) 140-156.
MARCOS DEL RÍO, F., O. S. A., *El conocimiento según Santo Tomás y San Agustín:* Ciudad de Dios, 140 (1925) 401-427; 144 (1926) 355-387; 145 (1926) 5-29.197-220.427-477; 146 (1926) 481-492.
— *El compuesto humano según San Agustín:* Rel. y Cult. 15 (1931) 215-237.
MARTIN, J., *Saint Augustin* (Coll. Les grands philosophes, París 1901, 1923).
— *La doctrine sociale de St. Augustin* (París 1912).
— *Doctrine spirituelle de St. Augustin* (París 1901).
MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París 1938; 4.ª ed. 1958).

— *Saint Augustin et l'augustinisme* «Coll. «Maîtres spirituels» (París 1955).
MAUSBACH, J., *Die Ethik der hl. Augustinus* (Friburgo i. Br. 1909).
MASNOVO, A., *S. Agostino e S. Tommaso* (Milán 1942).
MEER, F. VAN DER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, 2 vols. (París 1955).
MONNOT, P., *Essai de synthèse philosophique d'après le XIe livre de la Cité de Dieu*: Archives de Philos. 7 (1929-30) p.261-273.
MORÁN, José, *La teoría del conocimiento en San Agustín* (Valladolid 1961).
MUÑOZ VEGA, P., S. I., *Introducción a la síntesis de San Agustín* (Roma 1945).
NOURRISON, F., *La philosophie de S. Augustin* (París 1865).
PAPINI, G., *Sant'Agostino* (Firence 1930).
PINCHERLE, *Sant Agostino vescovo e theologo* (Bari 1928).
PORTALIÉ, E., *Saint Augustin*: Dict. de Théol. Cath. I col.2268-2472 (París 1909).
QUADRI, G., *Il pensiero filosofico di S. Agostino* (Firenze 1934).
REY ALTUNA, L., *Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín* (Madrid 1945).
ROLAND-GOSSELIN, R., O. P., *La morale de St. Augustin* (París 1925).
— *Santo Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*. Atti del Congr. ital. de Filos. agostiniana (Roma 1954). Ediz. agostiniane (Tolentino 1956).
SCIACCA, M. F., *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne* (Louvain, E. Nauwelaerts, 1956).
STEENBERGHEN, F. VAN, *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire*: Rev. Néosc. de Phil. 34 (1932) 366-387; 35 (1933) 106-126.230-281.
SVOWODA, K., *L'Esthétique de St. Augustin et ses sources* (Breno 1933).
— *La Estética de San Agustín y sus fuentes* (Lib. Edit. Augustinus, 1958).
SWITALSKI, B., *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine* (Nueva York 1946).
TROELTSCH, E., *Augustinus, die christlichen Antike und das Mittelalter* (Munich 1915).
UGARTE DE ERCILLA, E., *El platonismo de S. Agustín*: Razón y Fe 95 (1931) 365-378; 96 (1931) 181-189; 98 (1932) 102-118.
URIARTE, E., *La música según San Agustín*: Revista agustiniana (1885-1886).
VANNI ROVIGHI, S., *La psicologia di S. Agostino* (Milán 1930).
VEGA, A. C., O. S. A., *Introducción a la filosofía de San Agustín* (El Escorial 1928).
— *Antecedente histórico-genéticos de la filosofía de San Agustín*: Rel. y Cult. 13 (1931) 50-71.
ZIGLIARA, card., O. P., *Della luce intellectuale e dell'ontologismo, secondo la dottrina dei Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso* (Roma 1874).

PUBLICACIONES CON MOTIVO DEL XV CENTENARIO (1930).

Aurelius Augustinus, Görresgesellschaft (Colonia 1930).
A monument to St. Augustine (Londres 1930).
San Agostino (Milán, «Vita e Pensiero», 1931).
Religión y Cultura, XV centenario de la muerte de San Agustín (Madrid 1931).
Archives de Philosophie vol.7 cah.2: «Etudes sur S. Augustin» (París 1931).
Miscellanea agostiniana 2 vols. (Roma 1930-1931).
Mélanges augustiniens: Rev. de Phil. (París 1930).
Saint Augustin: Cahiers de la Nouvelle Journée 17 (París 1931).
Acta hebdomadis augustinianae-thomisticae (Roma 1931).

CAPITULO II

Escritores hispano-romanos

Aunque España se mantuvo alejada de las grandes contiendas cristológicas y trinitarias, sin embargo varios españoles tomaron parte en la lucha contra las herejías. Osio y Gregorio de Elvira intervinieron en la controversia arriana. Los monjes Vidal y Tonancio y el presbítero Eutropio combatieron a Nestorio. San Paciano de Barcelona intervino contra Novaciano. Baquiario, contra Prisciliano. Pablo Orosio, contra Pelagio.

Osio (h.256-357). Obispo y probablemente natural de Córdoba. Fue llamado el Atanasio de Occidente y padre o príncipe de los concilios. Asistió a los de Elvira (h.300), Arlés (314), Nicea (325), que presidió en nombre del papa; Sárdica (343). Fue amigo de Constantino, y parece que influyó en su conversión. Fue perseguido por el arriano Constancio, el cual lo desterró a Sirmio. Son muy sospechosas las noticias acerca de sus últimos días y de su muerte, pues provienen de sus enemigos los luciferianos. Después de sufrir muchas vejaciones, parece que se puso en comunicación con los arrianos Ursacio y Valente, y suscribió la segunda fórmula de Sirmio, cuando ya contaba cerca de cien años [1].

Potamio († h.360). Obispo de Lisboa. Parece que suscribió la segunda fórmula de Sirmio [2]. Gregorio de Elvira († h.392), se adhirió al cisma de Lucifer de Cagliari, negándose a aceptar las decisiones del concilio de Alejandría (362), que admitía a los que abjuraban del arrianismo, reconociéndoles sus grados eclesiásticos. Fue el jefe del luciferismo en España, y combatió a Osio y Potamio. Escribió numerosas obras, muchas de las cuales figuraban hasta hace poco a nombre de otros [3].

Paulo Orosio (h.390-?). Natural de Braga. Se ordenó de sacerdote, y, huyendo de la invasión de los bárbaros, pasó a Africa (414), donde dirigió a San Agustín su *Commonito-*

[1] PL 8,1309-1332. Pitra, *Analecta sacra* I 117ss.

[2] PL 8,1111-1118.

[3] *De fide orthodoxa contra arianos*, *De diversis generibus leprarum*, *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum* (20 homilías), *Tractatus de Arca Noe*, sermones sobre el Cantar de los Cantares (PL 17,549; 20,31; 36,669; 62,449). P. Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*: Rev. Bénéd. (1908) 435-457; A. C. Vega, *Una gran figura literaria española del siglo IV, Gregorio de Elvira*: La Ciudad de Dios, t.156 p.205ss; B. Altaner, *Patrología*, trad. esp. Madrid 1949. Apéndice de *Patrología española*, por los PP. Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez, p.11-14.

rium de errore priscillianistarum et origenistarum, consultándole sobre algunas cuestiones referentes al priscilianismo y al origenismo. El Santo le contestó con su libro *Contra Priscilianistas et Origenistas*, y lo envió a Belén (415), donde colaboró con San Jerónimo en la polémica antipelagiana, escribiendo su *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*. A ruegos de San Agustín compuso (417-418) su obra *Maesta mundi*, o *Historiarum libri VII adversus paganos*, destinado a servir de complemento al libro III de la *Ciudad de Dios*. Pasó a Baleares, pero no pudo entrar en la Península y regresó a Hipona. Después no se sabe nada de él. Quizá moriría en el asedio de la ciudad por los vándalos.

Además de su interés histórico para las invasiones de los bárbaros en España y las luchas entre godos y romanos, la obra de Orosio es importante por su concepto providencialista de la historia, a la manera de su maestro San Agustín. Fue traducida por Alfredo el Grande. San Isidoro utiliza sus datos geográficos en sus *Etimologías*[4].

Parece haber sido España donde comenzó a cultivarse la poesía religiosa con JUVENCO (h.330), sacerdote de noble familia, que compuso una *Historia evangélica*, o *Evangeliorum libri IV*, en 3211 versos hexámetros a la manera virgiliana. Pero el mayor poeta del siglo fue el español AURELIO PRUDENCIO CLEMENTE (h.348-405), natural de Calahorra[5]. En su *Psychomachia* aparece un concepto platónico del alma, inspirado en San Agustín. El alma está en el corazón como en una cárcel, y los vicios y las virtudes se disputan su dominio.

> nam viscera limo
> effigiata premunt animum: contra ille sereno
> editus afflatu migrantis carcere cordis
> aestuat et sordes arcta inter vincla recusat.

DRACONCIO (fines s.v). Poeta cristiano, de Africa, pero probablemente originario de Bética. Fue encarcelado por el rey vándalo Gunderico, a quien dirigió su poema *Satisfactio* para pedirle perdón. Compuso además *Laudes Dei*, o *Hexaemeron, seu de opere sex dierum*, que fue refundido por San Eugenio

[4] PL 31,663-1216; CSEL II (1882) t.5; T. DE MOERNER, *De Orosii vita eiusque historiarum libris* (Breslau 1844); E. MEJEAN, *Paul Orose et son apologétique contre les païens* (Estrasburgo 1862); G. BOISSIER, *La fin du paganisme* t.2; *Revista de Filosofia* 4 (Lisboa 1958) n.16 p.297ss.

[5] Escribió: *Contra Symmachum, Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Cathemerinon, Peristephanon, Dittocheon*. Ed. MIGNE, PL 59-60; BAC, *Obras completas*, ed. bilingüe (Madrid 1952). Con abundante bibliografía.

(«Draconcius composuit heroicis versibus hexameron et scripsit luculenter quod composuit»)[6]. Vivió en el ambiente de las invasiones, y lamenta sus desastres y el hundimiento del Imperio romano.

ORENCIO († h.449). Natural, probablemente, de Illíberis. Hizo vida anacorética en Vasconia, y fue después obispo de Auch, en Francia. Escribió numerosas obras e himnos, con el propósito de exhortar a los cristianos a cumplir sus deberes en medio de las calamidades originadas por las invasiones de los bárbaros[7].

FLAVIO MEROBAUDES (h.440). Militar y poeta, nacido probablemente en Barcelona. Fue cristiano, pero pagano en espíritu y estilo. Quedan 197 versos hexámetros, descubiertos por Niebuhr (Bonn 1824).

CAPITULO III

La cultura después de la invasión de los bárbaros

1. **Movimientos de pueblos en el siglo IV.** Hemos visto a San Agustín morir en Hipona durante su asedio por los vándalos. Los movimientos de pueblos germanos, que en el siglo V rompen las fronteras y se desbordan sobre las provincias del Imperio, son uno de los acontecimientos más trascendentales de la historia europea, con profundas consecuencias para el desarrollo de la cultura.

En realidad, la invasión de los «bárbaros» no fue un suceso inesperado. Desde el siglo II antes de Jesucristo venían presionando sobre las fronteras del Imperio. Mario venció a los cimbrios y teutones en la batalla de Aix (102 a. de J. C.), y Julio César se enfrentó con pueblos germanos en la guerra de las Galias. Desde el siglo I de nuestra era se señalan ya infiltraciones germanas en España. «Pyrenaeus germanorum transitus non inhibuit», escribe Séneca en la *Consolación a Helvia*. Durante varios siglos, el esfuerzo romano logró contener su avance. Pero, con la debilitación del Imperio, fueron penetran-

[6] SAN ISIDORO, *De viris ill.* 24: PL 60,672-932; F. VOLLMER: Mon. Germ. Hist., Auct. Antiq., 14 (1905); M. ST. MARGARIT, *Dracontii Satisfactio* (Filadelfia 1936); F. DE DUHN, *Dracontii carmina minora* (Leipzig 1873).

[7] *Commonitorium* (compuesto hacia 406): PL 61,977-1000; CSEL t.16 (1888). Se le atribuyen también otros breves poemas: *Orationes, Exploratio nominum Domini, De nativitate Domini, De Trinitate, Laudatio, De epitetis Salvatoris nostri.*

do pacíficamente, ocupando puestos incluso en el ejército, que llegó a constar en gran parte de soldados mercenarios. Algunos, como Aecio y el vándalo Estilicón, desempeñaron cargos militares de la máxima responsabilidad.

Los «bárbaros» se escalonaban en tres grandes zonas en torno a las fronteras del Imperio. La primera la constituían los *germanos* («hiperbóreos»), que ocupaban el espacio comprendido entre el Danubio, el Rhin, el Vístula y el mar del Norte. A su vez se dividían en más de veinte ramas, entre las cuales las principales eran los teutones (francos, alemanes, anglos, sajones, borgoñones), los godos, oriundos de Suecia (visigodos, ostrogodos), hérulos, lombardos, suevos, alanos, vándalos, gépidos, etc. Los godos habían sido convertidos al arrianismo por el obispo Ulfilas o Wulfilas († 383). Más allá de los pueblos germanos se hallaban los *eslavos*, también de raza aria o indogermana, pueblos nómadas que ocupaban el espacio comprendido entre el Vístula y el Don, y de los que se hallaban grupos en Polonia, Hungría, Moravia y Rusia. La zona más extrema correspondía a los *mongoles* (hunos, ávaros, magiares, turcos), pueblos nómadas que procedían del Asia central, y llegaban hasta los montes Altai.

Las invasiones se produjeron en oleadas, obedeciendo a un mecanismo de presión de unos pueblos sobre otros. Los hunos, que venían huyendo de Oriente empujados por los chinos, presionaron sobre los ostrogodos. Estos pidieron auxilio a Roma. Pero a su vez derrotaron a los romanos y llegaron hasta las puertas de Constantinopla, deshaciéndose en pequeños grupos. A fines del siglo IV (378), los visigodos pasaron el Danubio al mando de Alarico, que penetró en Italia el año 400, siendo derrotado por Estilicón en Pollentia, Liguria y Verona (402-403). Estilicón fue asesinado en 408 por recelos del emperador Honorio, y Alarico se apoderó de Roma en 24 de agosto de 410, entregándola al saqueo, si bien respetó las iglesias y el derecho de asilo. Poco después murió, sucediéndole su yerno Ataúlfo, el cual se puso al servicio de Honorio, casándose con su hermana Gala Placidia. Pasó a las Galias y a España, siendo asesinado en Barcelona (415).

Los francos, alemanes y burgundos pasaron el Rhin e invadieron las Galias. España fue invadida por los vándalos, suevos y alanos. Los suevos se establecieron en Galicia y Lusitania, siendo sometidos por los visigodos con Eurico (467-485) y después con Leovigildo (585). Suintila (621-631) logró la hegemonía de toda la Península. Los vándalos, con Genserico pasaron al Africa, llamados por Bonifacio, gobernador

de Africa, para vengarse de Aecio (429). Pusieron sitio a Hipona y se apoderaron del norte de Africa, pasando después a Córcega, Cerdeña e Italia, penetrando en Roma, que entregaron al saqueo (455). Los alanos, menos numerosos, fueron fácilmente sometidos por los visigodos. Idacio ha descrito en su *Cronicón* estas invasiones en los tonos más sombríos [1].

Hacia 430 se puso en movimiento Atila al frente de medio millón de hunos, feroces guerreros procedentes de Asia. Devastó el centro de Europa, llegando hasta Macedonia y Grecia. En 451 atravesó el Rhin, pero fue derrotado por Aecio, general de Valentiniano III, aliado con Meroveo, rey de los francos, y con Teodorico, rey de los visigodos, que murió en el combate, en la batalla de los Campos Cataláunicos. No obstante pudo reponerse, y al año siguiente (452) penetró en Italia. Pero le salió al encuentro el papa San León, cerca de Peschiera, causándole tal impresión, que el caudillo huno se retiró de Italia, volviendo a Panonia, donde murió, probablemente envenenado, al año siguiente (453).

En 455 Roma fue saqueada por los vándalos. En 476 penetran en Italia los hérulos, al mando de Odoacro, que destronó al último emperador, Rómulo Augústulo, remitiendo sus insignias al emperador de Bizancio. En 492, los ostrogodos, capitaneados por Teodorico, derrotaron a Odoacro y se apoderaron de toda la península, organizando un reino fuerte, en que brillaron Boecio y Casiodoro. Teodorico murió en 526. En 535, Justiniano se propuso reconquistar Italia, cosa que logró en 553. Todavía tuvo que sufrir la península la terrible invasión de los lombardos en 568, los cuales derrotaron a los bizantinos y se apoderaron de la mayor parte de Italia.

Las destrucciones fueron enormes, e inmenso el perjuicio para la cultura. En el centro de Europa, francos, sajones y longobardos se hunden cada vez más en la barbarie. En España, los vándalos y alanos apenas hicieron más que pasar, sembrando ruinas y desolación. Los suevos eran germanos del sur, convertidos al arrianismo, pero apenas influidos por la cultura romana. Se establecieron en Galicia, y fueron convertidos por San Martín de Braga (560). En cambio, los visigodos, que penetraron en la Península en número de unos 300.000, eran germanos del oeste y habían sufrido el influjo de la cultura romana. Con Leovigildo y Suintila se enseñorearon de toda la Península. Lejos de quedar España sumida en la barbarie, como aconteció con las regiones occidentales, florece un potente movimiento cultural que abarca dos siglos, con centros

[1] PL 51,873-890; 74,701-750; MOMMSEN, *Mon. Germ. Hist.*, t.11 (1894).

en Sevilla, Toledo, Zaragoza, etc., que constituye uno de los anillos de transmisión de la cultura romana y dura hasta la invasión musulmana en 711.

Después de la invasión de los bárbaros, el Occidente latino-germánico inicia un lento proceso de recuperación y de organización social, política y cultural. Más que destruir, los bárbaros paralizaron la cultura. Se cerraron las escuelas. Los escritos antiguos, o se perdieron o quedaron sepultados en el olvido. Perduraron bastantes instituciones jurídicas y administrativas romanas, como los impuestos y el sistema monetario. Aun después de las invasiones, el Imperio conservó un prestigio ideal, que resurgirá al ser restaurado tres siglos más tarde por Carlomagno. La Iglesia católica pudo superar la dura prueba, quedando convertida en la única fuerza espiritual en medio de aquel caos de nacionalidades incipientes. Comenzó la ardua labor de cristianizar los pueblos que se iban formando. Los francos se convierten con Clodoveo (496). Los visigodos, con Recaredo (589). El movimiento cultural queda circunscrito al seno de la Iglesia. En sus abadías se conservaron los escasos restos de la cultura, y el saber queda reducido exclusivamente a los eclesiásticos, de suerte que en el concepto de la formación eclesiástica es donde tendremos que fijarnos para apreciar el carácter del largo proceso de recuperación y asimilación de los restos de la cultura antigua [2].

2. **La cultura en la España dominada por los bárbaros.** San Martín de Braga (h.510-580). Oriundo de Panonia (Hungría). Después de visitar los Santos Lugares vino a España, dedicándose a evangelizar a los suevos, que eran arrianos, logrando la conversión del rey Teodomiro (560). Fundó un monasterio en Dumio. Fue obispo de la misma ciudad (h.563) y después de Braga, donde presidió el concilio primero contra los priscilianistas (572).

[2] Si consideramos las invasiones de los «bárbaros» desde un punto de vista histórico más general, su mecanismo es fácilmente comprensible si vemos en ellas un episodio —¿el primero?— de la presión ejercida por Asia sobre Europa. De Asia proviene el impulso, que empuja a las hordas mongolas (hunos) hacia Occidente, y que se comunica a los pueblos eslavos y germanos y repercute sobre el Imperio romano hasta destruirlo. Algo semejante volverá a repetirse en el siglo XI con las invasiones turcas y mongolas, las cuales, después de derrocar el poderío de los califas de Bagdad, pondrán en peligro el Imperio bizantino en la batalla de Manzikert (1070), episodio determinante de la reacción europea de las Cruzadas. El fracaso de éstas dejó subsistente la amenaza, tampoco vencida en la batalla de Lepanto. No sería difícil prolongar hasta nuestros mismos días las alternativas de esta secular contienda, aún no resuelta, entre Asia y Occidente.

Su producción literaria es abundante. San Isidoro y Gregorio de Tours lo consideran como uno de los hombres más letrados de su tiempo [3]. Su autor predilecto es Séneca, a quien imita, hasta el punto de que su *Formula vitae honestae*, o *Senecae de copia verborum* [4], fue considerada en la Edad Media como obra del filósofo cordobés. La escribió a petición del rey suevo Mirón (570). San Isidoro la cita con el título de *Differentiae quatuor virtutum*. Es un tratado de moral, en que combina el fondo estoico con influencias de la *Etica a Nicómaco*. Para definir la virtud adopta el criterio aristotélico del medio proporcional *(mesótes)*: «Virtus medium est». La fortaleza consiste en el medio entre la audacia y la timidez. La templanza, entre la excesiva austeridad y el desorden de la voluptuosidad. «Hac ergo mediocritatis linea continentiam observabis, ut nec voluptati deditus, prodigus et luxuriosus appareas, nec avara tenacitate sordidus aut obscurus existas». En la justicia («omnibus prodesse, nulli nocere») no se contenta con el aspecto negativo de no hacer daño a nadie, sino que exige el positivo y social de hacer bien a sus semejantes. Lo primero no es justicia, sino abstenerse de lo ajeno: «Iustus enim ut sis, non solum non nocebis, sed etiam nocentes prohibebis; nam nil nocere non est iustitia, sed abstinentia alieni est».

La influencia estoica aparece en frases como las siguientes: «Patria tua est ubicumque bene es». «Quid homini est inimicissimum?-Homo». Es manifiesta en sus tratados *De ira* [5], *Liber de moribus* [6], y en sus opúsculos *Pro repellenda iactantia*, *De superbia*, *Exhortatio humilitatis* [7]. Contra las supersticiones de los campesinos suevos escribió su homilía *De correctione rusticorum* [8]. Para sus monjes tradujo del griego una colección gnómica de los Padres de Egipto *(Sententiae aegyptiorum Patrum* [9] y unas vidas de Padres griegos, *Verba seniorum*, traducidas en parte por su discípulo Pascasio [10].

Podemos decir con E. Amann: «Estos pocos versos—se refiere a sus tres poesías—atestiguan que, en los países bárbaros,

[3] San Isidoro, *De viris illustr.* c.35; San Gregorio de Tours, *Hist. franc.* V 37; Flórez, *España Sagrada* XV p.135; Hefele-Leclerq, *Hist. Conc* III 174-197; Barlow, Cl. B., *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia* (New Haven 1950).

[4] PL 72,21-28.

[5] PL 72,41-50.

[6] PL 72,41-50.

[7] PL 72,31-36.35-38.39-42.

[8] Edición muy erudita de C. P. Caspari, *Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum* (Cristianía 1883).

[9] PL 74,381-394.

[10] PL 83,1025-1065. Hay otras obras diseminadas en Migne, PL 72 73 74 84 y 130.

Martín de Braga conservaba todavía el sentimiento de la cultura antigua. Ultimo superviviente de una civilización que desaparecía, Martín se presenta, al mismo tiempo, como el anunciador de siglos nuevos, y en esto precisamente consiste el auténtico y vivo interés de este apóstol de los suevos» [11].

En tiempo de Amalarico (s.VI) florecieron PEDRO, y MONTANO, que presidió el concilio II de Toledo. Escribió cartas a Santo Toribio y a los palentinos. En tiempo de Teudis (531-548) vivió APRINGIO, obispo de Beja, de procedencia oriental. Se conservan sus comentarios al Apocalipsis, que por disposición del concilio IV de Toledo se leían en la misa durante el tiempo pascual [12]. Se han perdido otros al Cantar de los Cantares. Por el mismo tiempo vivió JUSTO, obispo de Urgel († post 546). Se conserva su *Mystica expositio in Canticum canticorum* [13]. No queda nada de sus hermanos *Nebridio*, *Elpidio* y *Justiniano*, éste obispo de Valencia († post 546), que escribió un *Liber responsionum ad quemdam Rusticum*, quizá conservado en el *De cognitione baptismi*, de San Ildefonso [14]. EUTROPIO DE VALENCIA († h.605).

A mediados del siglo VI, en la España sometida al dominio bizantino vivió LICINIANO, obispo de Cartagena. Fue desterrado en la persecución de Leovigildo (572-586) y murió, probablemente envenenado, en Constantinopla [15]. Se conservan tres cartas. La primera, a San Gregorio Magno (595). La segunda, escrita hacia 582 y suscrita también por SEVERO, obispo de Málaga († h.600), es una respuesta al diácono Epifanio sobre la naturaleza del alma, contra un obispo que sostenía la corporeidad de todos los seres, a excepción de Dios [16]. La tercera (hacia 595), a Vicente, obispo de Ibiza.

Menéndez Pelayo ha hecho notar el fondo platónico de la segunda, que es la más interesante. Hay que encuadrarla en la controversia de Claudiano Mamerto (h.450) contra Fausto de Riez. Liciniano se inspira en el primero *(De statu animae)*

[11] *Martín de Braga:* Dict. Théol. Cath., col.207.

[12] Edición D. FÉROTIN (París 1900). Cf. SAN ISIDORO, *De vir. illustr.* c.30.

[13] PL 67,961-994.

[14] SAN ISIDORO, *De vir. illustr.* c.34.

[15] SAN ISIDORO, *De vir. illustr.* c.42: PL 83,1104.

[16] A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la Filosofía española* I p.220 apéndice 5.°; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* 2.ª ed. II p.178; FLÓREZ, *España Sagrada* V 426-435; XII 303ss.; J. MADOZ, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, ed. crítica y estudio histórico: Estudios Onienses, serie I 4 (Madrid 1948); ID., *Un caso de materialismo en España en el siglo VI*: Rev. Española de Teología 8 (1948) p.203-230; PLATERO, J. A., *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista* (Oña 1946).

y en San Agustín *(De origine animae, De quantitate animae, De summo bono, De Trinitate)*, y tiene el mérito de situarse frente a la corriente que procedía de San Ireneo, Arnobio y Tertuliano, los cuales, quizá por reminiscencias estoicas, identificaban la realidad con la corporeidad. Solamente admitían la espiritualidad absoluta de Dios. Fuera de él, todos los demás seres, incluso los ángeles y las almas humanas, tenían una cierta corporeidad, si bien menos grosera que la de los cuerpos materiales. Incluso el mismo San Agustín se inclinaba a admitir una cierta corporeidad en los ángeles para explicar sus apariciones en forma visible.

Liciniano basa su argumentación en textos de la Sagrada Escritura y en pruebas de orden racional. Distingue tres naturalezas: la de Dios, que no está en tiempo ni en lugar; la de los espíritus racionales, que están en tiempo, pero no en lugar; y la de la materia, que está en tiempo y en lugar.

El alma no sólo es inmortal, sino también incorpórea y espiritual. Sus argumentos no son originales, pero están expuestos con claridad y vigor. 1) Todo cuerpo tiene las tres dimensiones, largo, ancho y profundo. ¿Quién puede señalar la medida de un ángel o de un alma? 2) Los cuerpos están compuestos de los cuatro elementos. ¿De qué quinto elemento se componen las almas? 3) El cuerpo muere, pero el alma no (Mt 10,28). Por lo tanto, el alma no es cuerpo. 4) El alma es imagen de Dios (Gén 1,26-27). Dios es incorpóreo. Luego también el alma. 5) No siendo cuerpo, el alma no está contenida en ningún lugar. No está contenida en el cuerpo, sino el cuerpo en el alma. 6) Tampoco está localizada en ninguna parte del cuerpo. Al contrario, «toda ella siente, toda ve, toda oye, toda toca, toda gusta, y cuando mueve el cuerpo por el espacio, ella no es movida en ningún lugar». 7) La cantidad del alma no se mide por la del cuerpo. Hay hombres muy sabios que tienen un cuerpo muy pequeño. En una magnitud tan pequeña como la del cuerpo, el alma encierra las ideas más grandes. En la mente se contiene la representación de ciudades, montes, ríos, cielos, tierras y de todas las cosas, pero no hay espacio suficiente para encerrar el alma. 8) El alma tiene cualidad, y en esto se distingue de Dios. Pero no tiene cantidad, y en esto se distingue de los cuerpos.

Por lo tanto, concluye: «Dios, incorpóreo, hizo unas cosas corpóreas y otras incorpóreas. Sujetó lo irracional a lo racional, lo no inteligente a lo inteligente, lo injusto a lo justo, lo malo a lo bueno, lo mortal a lo inmortal».

JUAN DE BICLARA (540-621). Natural de Scalabis (Santarén).

De ascendencia goda [17]. Marchó muy joven a Constantinopla (558), donde permaneció diecisiete años, adquiriendo una sólida formación griega y latina. A su regreso a España se opuso al arrianismo, y fue desterrado por Leovigildo a Barcelona (575), donde permaneció hasta que le fue levantada la pena por Recaredo. Cerca de Tarragona fundó el monasterio de Biclara, del que fue abad. Obispo de Gerona (591). Su *Chronicon*, que comprende los años 567-589, continúa el de Víctor Tunnunense, y es muy importante para la historia de los visigodos, especialmente del reinado de Recaredo [18].

En tiempo de Recaredo brillaron MASONA, obispo de Mérida (h.570-606), que presidió el concilio III de Toledo (el Biclarense lo llama «clarus dogmate nostro»), y el autor del *De vitis et miraculis Patrum Emeritensium*, atribuido a Pablo el diácono, o emeritense.

SAN LEANDRO (h.540-600). Natural de Cartagena, hijo del duque hispano-romano Severiano, que tuvo que emigrar a Sevilla en 549. Abrazó la vida monástica, y fue elegido obispo de Sevilla en 578. Hermano de San Fulgencio, obispo de Ecija (Astigi), de Santa Florentina y San Isidoro. Convirtió al catolicismo a San Hermenegildo, el cual se alió con los bizantinos y se rebeló contra su padre Leovigildo, quien lo condenó a muerte en 585. San Leandro tuvo que refugiarse en Cartagena, de donde pasó a Constantinopla, quizá para pedir auxilio al emperador. Fue muy bien recibido por Tiberio, y allí conoció y entabló estrecha amistad con San Gregorio, que escribió a instancias suyas sus *Morales*, de las que le envió después un ejemplar.

Regresó a España después de la muerte de Leovigildo (586), ocupándose en la educación de Recaredo (586-601), cuya conversión al catolicismo llevó consigo la del reino visigodo. San Isidoro le atribuye varias obras [19]. Solamente se conserva la homilía *De triumpho Ecclesiae ob conversionem Gothorum*, que pronunció en la apertura del concilio III de Toledo (589), y un opúsculo dirigido a su hermana Santa Florentina, *De institutione virginum et contemptu mundi* [20].

SAN ISIDORO (h.560-636).—1. **Vida y obras.** Natural de Sevilla, donde recibió su primera educación en la escuela fundada por su hermano San Leandro, al que sucedió en la sede episcopal (600-636). Presidió el II concilio hispalense, que condenó la herejía

[17] SAN ISIDORO, *De vir. illustr.* c.44: «nativitate gothus».
[18] PL 72,849-870; MOMMSEN, *Mon. Germ. Hist.* II 207ss.
[19] *De vir. illustr.* c.41: PL 83, 1103-1104.
[20] PL 72,873-894.

de los acéfalos (619), y el IV de Toledo (633). Murió en Sevilla y fue sepultado en la catedral. En 1063 fueron trasladados sus restos a León, donde Fernando I construyó para custodiarlos el panteón real de San Isidoro. Inocencio XIII lo declaró doctor de la Iglesia en 1722.

Es el gran representante de la cultura visigoda en el siglo VII y uno de los canales más importantes de la transmisión del saber clásico a la Edad Media. Reunió una copiosa biblioteca y organizó en Sevilla una escuela para formación del clero. Su amor a los libros se revela en su correspondencia, especialmente con su gran amigo San Braulio. Su saber abarcó enciclopédicamente toda la ciencia posible en su tiempo. Su erudición fue inmensa, y revela una enorme lectura, una memoria asombrosa y una extraordinaria capacidad de asimilación. Sus obras versan sobre las materias más variadas: Sagrada Escritura, teología, cánones, derecho civil, historia, filosofía, extendiéndose hasta las artes mecánicas y suntuarias e incluso juegos y deportes. Exactamente dice Rajna que fueron «une delle mamalle da cui il medioevo succhió il suo alimento in fatto di dottrina». Sus *Etimologías*, así como sus *Sententiae*, o *De Summo bono*, fueron una fuente indispensable de consulta en toda la Edad Media. En ellas se inspiraron ampliamente Beda, Alcuino, Walafrido Estrabón, Rabano Mauro y todos los occidentales. No es justo insistir en su «desoladora mediocridad» [21]. Para apreciar su mérito hay que encuadrarle en su propio ambiente, en el cual el sentido de la originalidad era un poco distinto del actual. Más bien hay que considerarlo, como Ozanam, como uno de los grandes educadores *(instituteurs)* de la Edad Media [22].

Sus contemporáneos expresaron su admiración calificándolo de «Doctor de las Españas» (San Braulio), «Espejo de obispos y sacerdotes» (San Ildefonso). «Doctor egregio, gloria de la Iglesia católica, el hombre más sabio que se ha conocido para iluminar los últimos tiempos, y cuyo nombre no debe pronunciarse sino con el mayor respeto» [23].

21 L. HALPHEN, *Les barbares* (París 1930) p.299.

22 «Isidore travaille par citations: même quand on n'est pas encore parvenu à identifier les sources de tel ou tel passage, l'on peut être certain qu'il a été copié d'un auteur soit d'un compilateur précédent. Et pourtant une pensée personnelle préside au choix de textes que nous transmet Isidore: on aurait tort de voir dans son oeuvre une simple juxtaposition au gré du hasard ou du caprice; il ressort, en effet, d'une étude attentive des textes que la pensée d'Isidore ne manque pas d'une certaine unité» (E. DE BRUYNE, o.c., I p.74).

23 «Doctor egregius, Ecclesiae catholicae novissimum decus» (Concilio VIII de Toledo, 653). No es raro encontrar en San Isidoro observaciones de fino fondo psicológico. Por ejemplo, en este texto, en que señala las condiciones que suelen poner los hombres para elegir mujer, y las mujeres para elegir marido: «In eligendo marito quatuor spectari solent: virtus, genus, pulchritudo, sapientia. Ex his sapientia potentior est ad amoris affectum... Item in eligenda uxore quatuor res impellunt hominem ad amorem: pulchritudo, genus, divitiae, mores. Melius tamen est si in ea mores quae-

Obras.—Gramaticales: *Differentiae, seu de proprietate sermonum* (PL 83,9-98). Históricas: *Chronicon*, desde el principio del mundo hasta 616 (PL 83,1017-1058); *Historia de regibus Gothorum, wandalorum et suevorum*, desde Athanarico hasta Suintila (PL 83,1057-1082); *Liber de viris illustribus* (PL 83,1081-1106). Exegéticas: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae, ad Orosium* (PL 83,207-424); *De ortu et obitu Patrum, qui in Scriptura laudibus efferuntur* (PL 83, 155-180); *In libros veteris ac novi Testamenti Prooemia* (PL 83,155-180); *Liber numerorum, qui in Sanctis Scripturis occurrunt* (PL 83, 179-200); *Quaestiones in Vetus Testamentum. Quaestiones de veteri et novo Testamento* (PL 83,201-208); *De fide catholica contra iudaeos, libri II, ad Florentinam sororem suam* (PL 83,449-538). Filosóficas: *Liber de ordine creaturarum* (PL 83,913-954); *Liber de natura rerum* (PL 83,963-1018). Teológicas: *Sententiarum libri tres* (PL 83,537-738); *Synonima, de lamentatione animae peccatricis* (PL 83,825-868). *De ecclesiasticis officiis* (PL 83,737-820); *Regula monachorum* (PL 83, 867-894). Enciclopédicas: *Originum sive Etymologiarum libri XX* (PL 82,73-728) [24].

2. **Propósitos.** San Isidoro tiene la preocupación de recopilar los restos de la cultura antigua y considera la enciclopedia como el medio más eficaz. Más que en componer tratados originales se esfuerza en recoger cuidadosamente los materiales que encuentra dispersos en los autores de que pudo disponer. Más que los grandes autores clásicos, sus fuentes inmediatas son los gramáticos, retóricos y mitógrafos de la decadencia. Explícita o implícitamente, no es difícil adivinar sus fuentes en Varrón, Cicerón, Plinio, Vitrubio, Higinio, Diómedes, Julio Africano, Donato, Mario Victorino, Boecio, Casiodoro, San Jerónimo, San Agustín, etc. Pero a todos antepone el estudio de la Sagrada Escritura, la cual es preferible a la lectura de los autores paganos. «Ideo prohibetur christianus figmenta legere poëtarum quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum. Non enim

rantur plus quam pulchritudo. Nunc autem illae quaeruntur quas aut divitiae aut forma, non quas probitas morum commendat» (*Etymol.*: PL 82,367).

[24] El índice de materias de las *Etimologías* comprende: 1. Gramática. 2. Retórica y dialéctica. 3. Aritmética, geometría, música, astronomía. 4. Medicina. 5. Historia universal, desde la creación del mundo hasta 627. 6. Oficios y libros de la Iglesia. 7. Dios, los ángeles y los fieles miembros de la Iglesia. 8. La Iglesia y las sectas heréticas. 9. Lenguas, pueblos, Estados, familias. 10. Diccionario de etimologías. 11. El hombre. 12. Los animales. 13. Cosmografía, la Tierra y sus elementos. 14. Geografía, la Tierra y los continentes. 15. Monumentos y vías de comunicación. 16. Piedras y metales. 17. Horticultura y jardinería. 18. Guerra y juegos. 19. Marina, arquitectura, vestidos. 20. Alimentación, vestidos, instrumentos para arar. Ediciones: Beer (Leyden 1909); W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX* (Oxford 1911).

solum thura offerendo daemonibus immolatur, sed etiam eorum dicta libentius capiendo»[25]. «Gentilium libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat; melius est enim eorum perniciosa dogmata ignorare, quam per experientiam in aliquem laqueum erroris incurrere»[26]. «Non verba sed veritas est amanda. Simplicioribus litteris non praeponendus est fucus grammaticae artis»[27].

La Sagrada Escritura es preferible a las bellezas de los libros paganos. «Gentilium dicta exterius verborum eloquentia nitent, interius vacua virtutis sapientia manent; eloquia autem sacra exterius incompta verbis apparent, intrinsecus autem mysteriorum sapientia fulgent»[28]. «Omnia saecularis doctrina spumantibus verbis resonans, ac se per eloquentiae tumorem attollens, per doctrinam simplicem et humilem christianam evacuata est, sicut scriptum: Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi»[29]. Aspira a pasar de la belleza finita y temporal de las criaturas a la infinita y eterna de su creador. «Ex pulchritudine circumscriptae creaturae pulchritudinem suam, quae circunscribi nequit, facit Deus intelligi, ut ipsius vestigiis revertatur homo ad Deum quibus aversus est, ut qui per amorem pulchritudinis creaturae a forma creatoria se abstulit, rursum per creaturae decorem ad creatoris revertatur pulchritudinem»[30].

Todas las cosas son vestigios de Dios, por las cuales se le puede conocer: «Omnia vestigia Dei sunt, quibus nunc per speculum agnoscitur». En el hombre su naturaleza y la belleza son cosas distintas, mientras que en Dios son una misma. «Aliud est homo, aliud pulchritudo; quia desistente pulchritudine homo manet... Pulchritudo et magnitudo Dei ipse Deus est»[31]. Y así, mediante las perfecciones de las criaturas podemos elevarnos al conocimiento de Dios, que es su creador[32].

3. **Las «Etimologías».** Una preocupación típica de San Isidoro, que transmitirá a la Edad Media, es la de penetrar en el sentido de las palabras, que son símbolos de las cosas. Por lo tanto, el que conoce el nombre de una cosa, en cierto modo conoce también su esencia, la cual hay que buscar analizando el sentido de la palabra con que se designa. No se trata de un procedimiento etimológico propiamente dicho, sino simplemente de penetrar en el sentido de las palabras, sirviéndose de un método interpretativo más o menos arbitrario, en que

25 *Sent.* III 13: PL 83,685.
26 *Regula monachorum* c.8: PL 83,877.
27 *Sent.* II 29: PL 83,630.
28 *Sent.* III 13.
29 *Sent.* IV 13: PL 83,687.
30 *Sent.* I: PL 83,543.
31 *Sent.* I: PL 83,540.
32 *Sent.* I 4.

juegan papel principal las asonancias. «*Nomen* dicitur quasi *notamen*, quod nobis vocabulo suo res notas efficiat. Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit» [33]. Hay nombres *naturales, (secundum naturam)*, y *convencionales (secundum placitum)*, que se derivan de los primeros. Su averiguación es muy importante, porque los nombres nos abren el sentido de las cosas: «Hanc etymologiam Aristoteles symbolum, Cicero notationem nominavit, quia nomina et verba rerum nota facit, ut puta *flumen*, quia *fluendo* crescit, a fluendo dictum... Omnis rei inspectio, etymologia cognita, planior est» [34].

Las etimologías isidorianas carecen de valor filológico. Pero «verdaderas o falsas, frecuentemente ingeniosas y a veces ridículas, se transmiten de generación en generación hasta el fin de la Edad Media» [35].

4. **Noción de filosofía.** De Casiodoro toma la noción y división de la filosofía. «Rerum humanarum divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi coniuncta» [36]. Distingue entre ciencia y opinión. Hay ciencia «cum res aliqua certa ratione percipitur»; y opinión, «cum adhuc incerta res latet, et nulla ratione firma videtur, ut puta, sol utrumne tantus quantus

[33] *Etymol.* I *De Grammatica*: PL 83,82. Esta preocupación de precisar el sentido de las palabras aparece claramente en el *Liber differentiarum* o *De proprietate sermonum* (PL 83,9-98). En el primer libro *(De differentiis verborum)*, se esfuerza por aclarar el sentido de los sinónimos, y en el segundo *(De differentiis rerum)*, el de las cosas.

[34] *Etymol.* I 105.

[35] E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* p.152 y 155. Como curiosidad, indicaremos algunas: *Argumentatio*, argutae mentis oratio. *Reges*, de regere, hoc est recte agere. *Sanus*, a sanguine, quia sine pallore est. *Delicatus*, quod sit deliciis partus, vivens in epulis, et nitore corporis. *Facies* dicta ab effigie. Ibi est enim tota figura hominis. *Vultus* vero dictus, eo quod per eum animi voluntas ostenditur; secundum voluntatem enim, vultus in varios modos mutatur. *Homo*, ex humo (tierra, barro), por su origen. *Lucus*, de lux (por contrariedad). *Matrona*, quasi mater nati. *Nobilis*, non vilis. *Amicus*, quasi animi custos; ab hamo, id est, catena caritatis. *Corpus*, eo quod corruptum periit. *Labia* a lambendo. *Lacrymas*, a laceratione mentis. *Crura*, dicta quia iis currimus. *Frons*, ab oculorum foraminibus nominata est. *Capra*, a carpendis virgultis. *Ovis*, ab oblatione dictum. *Insula*, a quo in salo sint, id est, in mari. *Cibus*, quia capitur ore. *Lapis*, a laedere pedem. *Victus*, quia vitam retinet unde et ad cibum vocare, *invitare*. *Prudens*, quasi porro videns. *Caballus*, quia *cavat tellus* pede.

A esta preocupación por penetrar en el sentido de las palabras mediante la etimología, une San Isidoro otra semejante para penetrar en el simbolismo de los números. «Tolle numerum rebus omnibus, et omnia pereunt». Por ejemplo, en el *Liber numerorum* se esfuerza por interpretar los números bíblicos 1-16, 18-20, 26, 30, 40, 46, 50, 60 y 153, que es la suma de las diecisiete primeras cifras.

[36] *Etymol.* II 24: PL 82,140.

videtur, an maior sit quam omnis terra; item, luna globossa sit, an concava...» La filosofía se divide en tres partes: *Naturalis (physica), Moralis (ethica), Rationalis (logica)*. «In Physica igitur causa quaerendi; in Ethica ordo vivendi; in Logica ratio intelligendi versatur» [37]. A estas tres partes de la filosofía corresponden diversos libros de la Sagrada Escritura: «In his quippe tribus generibus philosophiae etiam eloquia divina consistunt. Nam, aut *de natura* disputare solent, ut in Genesi et Ecclesiaste; aut *de moribus*, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris; aut *de logica*, pro qua nostri theoricam sibi vindicant, ut in Cantico canticorum et Evangeliis» [38]. A las tres partes de la filosofía corresponden tres sectas de filósofos: lógicos, físicos y éticos [39].

En las *Etimologías* recoge otra división, procedente de Boecio y Casiodoro [40].

Inspectiva:
- Naturalis (Física).
- Doctrinalis (Matemáticas):
  - Aritmética.
  - Música.
  - Geometría.
  - Astronomía.

Actualis:
- Moralis (Etica).
- Dispensativa (Economía).
- Civilis (Política).

De San Agustín toma la distinción entre *ciencia* y *sabiduría*. «Inter scientiam et sapientiam hoc interest: scientia ad agnitionem pertinet, sapientia ad contemplationem. Scientia temporalibus bene utitur..., sapientia autem tantummodo aeterna contemplatur» [41]. También se distingue la *ciencia* y el *arte*. La primera trata de las cosas necesarias, y el segundo se ocupa de las contingentes. «Inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium..., disciplina vero est de his quae aliter evenire non possunt».

5. **Física.** El mundo es el conjunto de todas las cosas, y tiene dos partes: cielo y tierra. «Mundus est universitas omnis, quae constat et caelo et terra» [42]. En el mundo se escalonan los seres siguiendo un orden ascendente de perfección, que tiene seis grados: «Gradus vel differentiae rerum sex sunt. Id est,

[37] Ibid.: PL 82,141.
[38] Ibi.: PL 82,141; *Different.* II 39: PL 83,93-94.
[39] *Etymol.* VIII 6: PL 82,305-306.
[40] *Etymol.* II 24: PL 82,142.
[41] *Different.* II 38: PL 83,93.
[42] *De natura rerum* 9: PL 83,977.

non viventia, viventia, irrationabilia, rationabilia, mortalia, immortalia; novissimus Deus, qui est super omnia benedictus in saecula»[43].

En cuanto a la constitución de los cuerpos, menciona, sin relacionarlas entre sí, las teorías atomista e hilemórfica. «Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas, ut nec visui pareant, nec τομέν, id est, *sectionem* recipiant, unde et ἄτομοί dicti sunt. Hi per inane totius mundi irrequietis motibus volitare, et huc atque illuc ferri dicuntur, sicut tenuissimi pulveres, qui infusis per fenestras radiis solis videntur, ex iis arbores, et herbas, et fruges omnes oriri, et ex iis ignem et aquam, et universa gigni, atque constare quidam philosophi gentium putaverunt»[44]. Hay átomos en los cuerpos, en el tiempo y en los números (ib.).

Los principios de los cuerpos son la materia prima y la forma. «*Hylen* Graeci rerum quamdam primam materiam dicunt, nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua visibilia haec elementa formata sunt... Hanc hylen Latini *materiam* appellaverunt... Proinde et eam poetae *silvam* nominaverunt. Nec incongrue, quia materiae silvarum sunt»[45]. De la unión de la materia y las formas resultan los elementos (στοιχεία), que se mezclan entre sí y pueden transmutarse circularmente unos en otros. «Partes mundi quatuor sunt: ignis, aer, aqua, terra. Quarum haec est natura: ignis tenuis, acutus et mobilis; aer mobilis, acutus et crassus; aqua crassa, obtusa et mobilis; terra crassa, obtusa, immobilis. Quae etiam sibi ita commiscentur. Terra quidem crassa, obtusa et immobilis, cum aquae crassitudine et obtusitate colligatur. Deinde aqua aeri crassitudine et mobilitate coniungitur. Rursus aer igni communione acuti et mobilis colligatur. Terra autem et ignis a se separantur, sed a duobus mediis aqua et aere iunguntur»[46].

Todas las cosas han sido creadas por Dios de la nada. Pero San Isidoro distingue entre *creación* y *formación* del mundo. Dios creó de la nada, y antes del tiempo, los ángeles y la materia informe (caos). Pero formó ordenadamente las especies de todas las cosas durante la obra de los seis días. «Nam primum materia facta caeli et terrae confusa atque informis, quam Graeci chaos appellant. De qua postmodum singillatim per species varias formasque proprias prodierunt»[47].

[43] *Different.* II 13: PL 83,75ss.
[44] *Etymol.* XIII 2: PL 82,472-473.
[45] *Etymol.* XIII 2: PL 82,473.
[46] *De natura rerum* 11: PL 83,979-890.
[47] *Different.* II 11: PL 83,74.

6. **Antropología.** El hombre es un mundo en pequeño, un *microcosmos* creado por Dios, una especie de imagen o compendio del mundo grande. «Secundum mysticum autem sensum, mundus competenter homo significatur: quia sicut ille ex quatuor concretus est elementis, ita et iste constat quatuor humoribus uno temperamento commixtis. Unde et veteres hominem in communionem fabricam mundi constituerunt. Siquidem graece mundus κόσμος, homo autem μικροκόσμος, id est, minor mundus, est appellatus» [48].

Consta de cuerpo material y de alma incorpórea e inmortal. «His ex diversis subsistit substantiis, ex mortali et immortali» [49]. El cuerpo consta de carne y huesos, y se compone de cuatro elementos y cuatro humores: «Habet enim in se aliquid ignis, aeris, aquae et terrae. Ratio autem terrae in carne est, humoris in sanguine, aeris in spiritu, ignis in calore vitali» [50]. Hay un hombre *exterior*, que es el cuerpo, y otro *interior*, que es el alma: «Duplex est autem homo, interior et exterior. Interior homo, anima; exterior homo, corpus» [51].

El alma es «substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque mobilis, et immortalis, habens ignotam originem, nihil tamen in natura sua mixtum concretum, vel terrenum, nihil humidum, nihil flabile, vel igneum; at contra corpus est substantia visibilis, atque mobilis, mortalis, habens semen ex vitio, et ex terrena faece materiam. Sed anima, quia spiritualis creatura est, initium novit, finem habere non novit. Sicut enim angeli, ita et animae sunt. Habent enim initium, finem nullum» [52].

En algunos pasajes parece dudar acerca del origen del alma, calificándolo de ignoto. «Et quod animae incerta est origo» [53]. No obstante, afirma: «Et quod angelorum natura, vel animae non sit pars divinae substantiae, sed Dei creatura ex nihilo condita, ideoque incorporea, quia ad imaginem Dei creata» (ibid.). Y con más decisión en las *Sentencias*: «Animam non esse partem divinae substantiae, vel naturae; nec esse eam priusquam corpori misceatur, constat; sed tunc eam creari, quando et corpus creatur, cui admisceri videtur. Philosophorum sententiae dicunt esse animam, priusquam nascatur in corpore. Quod verum esse nullis approbatur indiciis. Nam utrum antea fuissemus, nec ipsi novimus, nec quis hominum dicat habemus. Non est ergo quaerendum, quod quaerendo

[48] *De natura rerum* 9: PL 83,977-978.
[49] *Different.* II 17: PL 83.77.
[50] Ibid.
[51] *Etymol.* XI 1: PL 83,398.
[52] *Different.* II 27: PL 83,83.
[53] *De Eccles. off.* II 24: PL 83,818

magis est irridendum»[54]. Y aún más claro en el libro de las *Diferencias*: «Nec dicimus animam partem, sed creaturam esse Dei, nec de substantia Dei, vel de qualibet subiacenti elementorum materia, sed ex nihilo fuisse creatam»[55].

De Lactancio toma las distinciones entre *animum et animam* y entre *animam et spiritum*[56]. Asimismo distingue en el alma distintas funciones: sentidos, memoria, espíritu, ánimo, mente, razón, voluntad, etc.[57].

7. **Derecho.** Fue también un eminente jurista, como lo demostró presidiendo el concilio IV de Toledo. En sus *Etimologías* contribuye a consolidar varias definiciones que serán acogidas por toda la Edad Media. La ley es: «Constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt»[58]. Distingue entre derecho *natural*, *civil* y de *gentes*. «Ius, aut naturale est, aut civile, aut gentium. Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur, ut: viri et feminae coniunctio, liberorum susceptio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, acquisitio eorum quae caelo, terra marique capiuntur». «Ius civile est, quod quisque populus, vel civitas sibi proprium, humana divinaque causa constituit». «Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera, paces, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita, et inde ius gentium, quod eo iure omnes fere gentes utuntur»[59]. Estas escuetas definiciones ejercieron enorme influencia en el desarrollo del pensamiento jurídico.

8. **Historia.** San Isidoro escribió varias obras históricas, algunas de gran interés por los datos que nos ha transmitido acerca de personajes y acontecimientos del reino visigodo. Su concepto agustiniano de la historia universal aparece en la división en seis grandes períodos: 1.º Desde la creación del mundo hasta el diluvio. 2.º Desde el diluvio hasta Abraham. 3.º Desde Abraham hasta David (en este período sitúa el nacimiento de la cultura griega). 4.º De David a la cautividad de Babilonia. 5.º De la cautividad de Babilonia hasta la encarnación del Verbo. 6.º De la encarnación hasta el fin del mundo.

9. **Influjo isidoriano.** «San Isidoro es uno de los grandes maestros de la cultura medieval... La huella isidoriana es colosal en la alta Edad Media y profunda en la baja. Ante la

[54] *Sent.* I 12: PL 83,563.
[55] *Different.* II 30: PL 83,85.
[56] *Different.* II 29-30: PL 83,84.
[57] Ibid., II 28ss.
[58] *Etymol.* V 10: PL 82,200.
[59] *Etymol.* V 4-6: PL 82,199,200.

alta Edad Media es el transmisor máximo del saber antiguo; el nexo del sabio universal romano al estilo de Varrón—con el medieval—al estilo de Beda o Alcuino—. El pensamiento teológico, canónico, naturalista, filosófico, está impregnado de isidorismo hasta el siglo XII. Es decisiva su influencia en la evolución teológica, en la concepción del mundo, en los orígenes del método escolástico. Puede considerársele como el último Padre de la Iglesia... y, al mismo tiempo, como el primer filósofo propiamente *medieval*. Es el máximo discípulo de la antigüedad y el máximo maestro del medievo» [60].

El influjo de San Isidoro no se circunscribe a Sevilla, sino que aun en vida suya se extendió a otros muchos centros, como Zaragoza, Toledo, etc. Su función como transmisor de la cultura antigua es semejante a la de Boecio y Casiodoro en Italia, San Gregorio de Tours en Francia, Beda en Inglaterra y Rabano Mauro en Alemania. Junto con Boecio, San Agustín y San Gregorio *(Morales)* será una de las «autoridades» más respetadas en la Edad Media.

SAN BRAULIO († 651). En Zaragoza brillaron MÁXIMO (592-619) y JUAN, hermano mayor de San Braulio, a quien sucedió éste en 631. San Braulio fue la gran figura de la sede zaragozana. Fue gran amigo de San Isidoro y el mejor continuador de su espíritu. Ordenó y publicó las *Etimologías*, dividiéndolas en veinte libros. Fue un gran erudito y eminente promotor de la cultura. Escritor muy elegante, conocía bien la literatura latina, Terencio, Horacio, Virgilio, Juvenal. Poeta y músico. De sus obras quedan solamente una vida de San Millán de la Cogolla y cuarenta y tres epístolas [61].

TAJÓN († 683). Sucedió a San Braulio en la sede de Zaragoza. Buen poeta y eminente escriturario. Por encargo de Chindasvinto hizo un viaje a Roma (h.646) para sacar copias de las obras de San Gregorio. En sus *Sententiarum libri quinque*, adopta el orden de San Isidoro y utiliza ampliamente materiales de San Agustín, y sobre todo de San Gregorio [62].

A SAN QUIRICO († h.666), obispo de Barcelona, se atribuye la redacción del símbolo del IX concilio de Toledo.

[60] S. MONTERO DÍAZ, *Introducción a las Etimologías* p.66* (en *Etimologías de San Isidoro*, trad. L. Cortés, BAC, Madrid 1951).

[61] PL 80,639-715; LYNCH, C. H., *San Braulio, Bishop of Saragossa (631-651). His Life and Writings* (Washington 1938). Versión española por P. GALINDO (Madrid 1950); J. MADOZ, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, ed. crítica (Madrid 1941).

[62] PL 80,727-992; RISCO, *España Sagrada* t.31 p.171-544; A. E. ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Madrid 1931); A. C. VEGA, *Tajón de Zaragoza. Una obra inédita*: Ciudad de Dios 155 (1943) 146-177.

San Eugenio († 657). Discípulo de San Braulio. Arzobispo de Toledo en 646. Se ha perdido la mayor parte de sus escritos. Se conserva un tratado *De sancta Trinitate* y *De indicibus*. Fue el mejor poeta de su siglo. Revisó el *Hexameron* de Draconcio. Escribió bellos poemas: *De bono pacis, Pacis redintegratio, De inventoribus litterarum*, etc., además de epitafios y acrósticos, conforme al gusto bizantino. Fue buen músico, y reformó las melodías litúrgicas.

San Ildefonso (h.607-667). Sobrino y sucesor de San Eugenio (657). Monje y abad del monasterio Agaliense. De sus muchas obras se conservan: *Libellus de virginitate Sanctae Mariae contra tres infideles; Liber de cognitione baptismi; De progressu spirituali deserti; De viris illustribus* (continuación de San Isidoro)[64].

San Julián de Toledo († 690). Discípulo de San Eugenio. Gran figura de la Iglesia visigoda, comparable a San Isidoro. Su cultura enciclopédica abarcaba la Sagrada Escritura, teología, apologética, historia, música, poesía, etc.[65]. Escribió *Ars grammatica*. Historia de la rebelión del duque Paulo contra Wamba. *Prognosticon futuri saeculi*, notable para la psicología (I, de la causa de la muerte; II, estado del alma después de la muerte; III, antes de la resurrección; IV, después de la resurrección). *Liber apologeticus. Apologeticon fidei. Antikeimenon*, o *Liber de diversis. De comprobatione sextae aetatis adversus iudaeos*, escrito a petición del rey Ervigio (680-687), en que adopta la división isidoriana del mundo en seis edades, la sexta de las cuales era la cristiana.

San Fructuoso (h.670). En su *Regula monachorum* y *Regula monastica communis* revela la influencia isidoriana[66]. San Valerio (h.670). Monje del Bierzo. Escribió *De monachorum paenitentia, De genere monachorum, Quaerimoniae, De vana saeculi sapientia, Epitameron*, visiones, y las vidas de San Fructuoso y Santa Euqueria. Se han perdido las obras de Badwigio de Baeza (s.vii), Conancio de Palencia (s.vii) y Zazeo, obispo de Córdoba.

La afición a las letras floreció también entre los nobles y reyes visigodos, como el duque Claudio, el conde Bulgarano, el conde Lorenzo; Recaredo, Sisebuto, poeta y filósofo; Sisenando, Suintila, Chindasvinto y Recesvinto, que favorecieron los estudios y la formación de bibliotecas.

64 PL 96,171-206.
65 PL 96,43-44.453-808; A. Veiga Valiña, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo* (Lugo 1940); J. Madoz, *Fuentes teológico-literarias de S. Julián de Toledo*: Est. Ecles. 26 (1952) 39-69.
66 PL 87,1098ss.

Este potente movimiento cultural quedó cortado en flor por la invasión musulmana, que tuvo además el efecto de dejar a España aislada del movimiento carolingio. No obstante, aunque muy debilitado, el impulso isidoriano perdura, tanto entre los mozárabes (mostárab, cristianos arabizados) como en los nuevos reinos que penosamente se van formando en la España cristiana. Justamente dice el P. Llorca: «En realidad no existe en ningún otro Estado latino durante los siglos VI y VII nada que pueda compararse en conjunto con esta exuberante floración de eminentes escritores cristianos que presenta la España visigoda» [67].

En los primeros años después de la invasión no fue demasiado dura la condición de los cristianos en el califato de Córdoba. Podían practicar su religión mediante el pago de un tributo y hasta tener autoridades propias. Ejercieron influencia en la cultura musulmana y llegaron a ocupar cargos administrativos, políticos y militares. El abad SPERAINDEO (s.VIII-IX) continúa la tradición isidoriana. Escribió un *Apologético* contra Mahoma (perdido). Se conserva un pequeño escrito sobre la Trinidad (PL 95). En su escuela se formaron San Eulogio y Alvaro Paulo.

SAN EULOGIO († 859). Se opuso al concilio de Córdoba de 852, que había prohibido presentarse voluntariamente al martirio. Fue preso y decapitado en tiempo de Abderramán II. El influjo isidoriano se manifiesta en su afición a los libros. Hizo un viaje a Navarra y Francia (h.849), trayendo consigo la *Ciudad de Dios*, de San Agustín, los epigramas de Adhelelmo, las fábulas de Avieno, varios himnos sagrados y obras de Porfirio, Virgilio, Horacio y Juvenal. Escribió un *Documentum martyriale*, para animar al martirio a las vírgenes Flora y María; *Memoriale sanctorum* y un *Apologeticum Sanctorum Martyrum*.

De su amigo ALVARO PAULO († h.861) se conservan algunas poesías, *Confessio Alvari*, *Indiculus luminosus*, contra los mahometanos; *Liber scintillarum*, colección de sentencias de Santos Padres; 20 epístolas, y una vida de San Eulogio [68].

El abad SANSÓN († 890) escribió un *Apologeticus* contra el antropomorfismo de Hostegesis, obispo de Málaga, que enseñaba que Dios tenía figura humana y habitaba en la parte más alta del cielo, y que estaba en todas partes *per subtilitatem quamdam* [69].

[67] LLORCA, B., *Historia de la Iglesia católica* (BAC, Madrid 1950) t.1: Edad Antigua p.842.

[68] FLÓREZ, *España Sagrada* t.11.

[69] FLÓREZ, *España Sagrada* t.11.

Elipando, obispo de Toledo (h.783), impugnó a Migecio, que decía que la Trinidad estaba compuesta por David, Cristo y San Pablo. Pero después se adhirió a la herejía de Félix de Urgel († 816), el cual sostenía que Cristo, en cuanto hombre, era hijo nominal y adoptivo de Dios. Le contestaron Beato de Liébana (h.783) y Eterio, obispo de Osma, con el *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei* (802 ?). Beato escribió además un comentario al Apocalipsis [70]. Salvo, monje de Albelda (s.x) perfeccionó la liturgia mozárabe.

BIBLIOGRAFIA

Aldama, J. de, S. I., *Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro*: Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) p.57-89.
Amann, E., *Léandre de Séville*: Dict. Théol. Cath. IX 96-98.
Araújo Costa, L., *San Isidoro, arzobispo de Sevilla* (Madrid 1942).
Arévalo, F., S. I., *Sancti Isidori opera omnia*, 7 vols. (Roma 1797) (reproducido en PL 81-83.)
Ballesteros Gaibrois, M., *San Isidoro de Sevilla* (Madrid 1936).
Bareille, G., *Isidore de Séville*: Dict. Théol. Cath., VIII 98-111.
Basabe, E., *Injerto clásico en tronco bárbaro*: Helmántica (1952).
— *La conservación de los clásicos* (Salamanca 1952).
Bourret, J. C., *L'école chrétienne de Séville sous la monarchie des Visigoths* (París 1855).
Brehant, E., *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Sevilla* (Nueva York 1911).
Cañal, C., *San Isidoro* (Sevilla 1897).
— *La escuela cristiana de Sevilla durante la dominación visigoda* (Sevilla 1894).
Cortés, L., *Etimologías de San Isidoro de Sevilla* (Madrid, BAC, 1951).
Delhaye, Ph., *Les idées morales de San Isidore de Séville*: Rech. Théol. Anc. et Méd. 26 (1959) 17-49.
Domínguez, Ursicino, O. S. A., *Patrología española* (Madrid 1956).
Fontaine, G., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique* (París, Etudes Augustiniennes, 1959), 2 vols.
García Villada, Z., S. I., *La obra de San Isidoro de Sevilla. Valoración y sugerencias*: Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) p.33-38.
Jiménez Delgado, J. M., *Formación clásica de S. Isidoro*: Analecta Sacra Tarraconensia 14 (1941) p.59-74.
Llorca, B., *Historia de la Iglesia católica* (BAC, Madrid 1950) t.1 páginas 830-842.
Madoz, J., *Martín de Braga* (en el 14.° centenario de su advenimiento a la Península, 550-1950): Est. Eclesiásticos, 25 (1951) 219-292.
— *La literatura patrística transmisora de la cultura antigua*: Rev. Esp. de Teol. 10 (1950) 275-287.
Mahnin, E., *L'Eglise wisigothique au VIIe siècle* I (París 1912).
Martins, M., *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos seculos IV a VII* (Porto 1950).
Menéndez y Pelayo, M., *Estudios de crítica literaria*, serie I, p.139-161 (Madrid 1915).

[70] Editado por Flórez, Madrid, Ibarra, 1770.

— *San Isidoro.* Discurso leído en la R. A. de la Historia (Madrid 1881).
Miscellanea Isidoriana. Homenaje a San Isidoro (Roma 1936).
MULLINS, SOR P. J., O. P., *The spiritual Life according to S. Isidore of Seville* (Washington 1940).
MUÑOZ TORRADO, A., *San Isidoro de Sevilla* (Sevilla 1936-1938).
PÉREZ PUJOL, E., *Historia de las instituciones sociales de la España goda* 4 vols. (Valencia 1896).
PÉREZ DE URBEL, J., O. S. A., *San Isidoro. Su vida, su obra, su tiempo* (Barcelona 1945).
PRADOS SALMERÓN, N., *San Isidoro. Estudio bio-bibliográfico* (Madrid 1915).
SCHENK, A., *De Isidori Hispalensis, De Natura rerum libelli fontibus* (Jena 1909).
— *Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento* (León, Centro de Estudios San Isidoro, 1961).

CAPITULO IV

Los monjes y la transmisión de la cultura romana

En una apostilla a un manuscrito de Adhemar de Chabannes, el monje Gautberto traza esta jugosa genealogía literaria: «Teodoro el monje y el abad Adriano enseñaron a Aldhelmo el arte de la gramática. Aldhelmo instruyó a Beda. Beda, por medio de Egberto, instruyó a Alcuino. Este instruyó a Rabano y Smaragdo. Este, a Teodulfo, después del cual vienen Heirico, Hucbaldo, Remigio, y con éste otros muchos discípulos» [1].

Prescindiendo de alguna inexactitud histórica, Gautberto expresa una verdad muy importante, y es la continuidad entre la cultura del bajo Imperio y la Edad Media. La Edad Media occidental es la heredera directa de Roma, de quien recibe su legado cultural, sintetizado poco más o menos en lo que entonces se entendía por *Grammatica*. El mismo texto hace resaltar el gran papel que en esta transmisión corresponde a los monjes occidentales.

La vida monástica comienza a difundirse después del edicto de Milán (313). Aunque en algunas cosas, como la vida en común, el hábito y otras manifestaciones externas, el monacato cristiano tiene precedentes en la asociación pitagórica y en los esenios y terapeutas que describe Filón, sin embargo, su espíritu es esencialmente distinto. Su fuente hay que buscarla en el Evangelio. Cristo es el ideal y el modelo que los monjes tratan de imitar. En este sentido podemos hallar tendencias a la vida monástica desde los primeros siglos del cristianismo. Pero a la organización de la vida cenobítica se llegó a través del anacoretismo. A finales del siglo III y principios del IV se aprecia una

[1] J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age* I p.78.

fuerte tendencia a separarse de la comunidad y buscar refugio en lugares apartados, lejos del estruendo y de los peligros de las grandes ciudades. Quizá los motivos inmediatos fueran alejarse de las persecuciones, huir del contacto con una sociedad corrompida y buscar un ambiente más adecuado para vivir a solas la vida cristiana, en conversación con Dios.

En el siglo IV, la región egipcia de Tebas se puebla de una multitud de solitarios (eremitas, de ἔρεμος, solitario; anacoretas, de ἀναχωρέω, retirarse, que buscaban refugio en cuevas o sepulcros abandonados). SAN ANTONIO DE TEBAS (h.251-356) organizó aquella masa dispersa, agrupándola en colonias, aunque conservando cada solitario su individualismo [2]. SAN PACOMIO (292-342), también egipcio de la alta Tebaida, dio una nueva organización a la vida monástica, iniciando el cenobitismo (κοινός βίος, vida en común). A la dispersión anacorética sustituyó la vida en monasterios con sujeción a un reglamento minucioso. La fama de los cenobios pacomianos corrió pronto por todas partes, atrayendo visitantes como Rufino de Aquilea, Paladio de Heliópolis [3], Juan Casiano, etc. No tardaron en difundirse por Palestina (Lauras) y Siria (San Hilarión, San Marón, San Eutimio († 473), San Teodosio, San Sabas (532). En Constantinopla florecen San Nilo y San Teodoro Studita, y en Asia Menor la figura un poco extravagante de Eustato de Sebaste († 378).

A SAN BASILIO (329-379) se debe la organización del cenobitismo oriental, aunque sus *Reglas* no tienen propiamente el carácter de lo que será más tarde el monacato en Occidente. En el retiro de Annesi, a orillas del Iris, se reunieron numerosos amigos, haciendo vida común, alternando la oración con el trabajo intelectual. En su Regla XIV ordena fundar escuelas de niños en los monasterios.

El ideal monástico se difundió por Occidente con rapidez. Sus orígenes pueden relacionarse con el viaje a Roma de San Atanasio (339) y de sus compañeros Ammonio e Isidoro. SAN JERÓNIMO puede ser considerado como el primer monje de Occidente. De 382-392 dirige las primeras agrupaciones romanas y después hace vida eremítica en Belén y Jerusalén. SAN AGUSTÍN organizó monasterios en Tagaste y en Hipona. Una carta (*Ep.* 211) que dirigió a unas religiosas de Hipona

[2] Las vidas de los Padres del desierto fueron recogidas en la colección del P. ROSWEYD, jesuita holandés (s.XVIII) (MIGNE, PL 73 y 74). Sobre San Antonio escribió San Jerónimo (PL 23,17-28). La Regla de San Pacomio se halla en PL 23,65-68.

[3] Autor de la *Historia lausíaca*, dedicada a Lauso, ministro de Teodosio II (h.420) (A. LUCOT, *Palladius, Histoire lausiaque*: «Text. et doc.», París 1912).

fue más tarde adaptada como Regla (*Regula ad servos Dei*). Por el mismo tiempo fundan monasterios San Hilario (Ligugé), San Eusebio (Verceli), San Martín de Tours (Marmoutier) (h.360), Juan Casiano (360-435), que en 390 recorrió los centros de la Tebaida, fundando después de 415 dos monasterios cerca de Marsella, uno de los cuales fue el famosísimo de San Víctor. Allí escribió sus *Instituta coenobiorum* y sus *Collationes* o *Conferencias*, que ejercieron enorme influjo en la ascética (PL 49-50). Casiano no trató de hacer obra original, sino sólo copiar los modelos orientales, reproduciendo no pocas de sus exageraciones. Su norma es que «hay que huir de todo lo que puede apartar los ojos de la contemplación de la doctrina pura y celestial».

El monasterio fundado por San Honorato, obispo de Arlés, en las islas de Leríns, frente a Cannes (h.405-410), se convirtió muy pronto en un importante centro intelectual, con una orientación muy distinta de la de Casiano. Brillaron Salviano de Marsella, San Vicente de Leríns, San Hilario de Arlés, San Euquerio de Lyón, Valeriano de Cemele, San Cesáreo de Arlés (470-543), que escribió una *Regula monachorum* y *Recapitulatio*, en que combate el individualismo de los antiguos monjes; San Lupo de Troyes, Fausto de Riez y Máximo de Riez.

En España penetró muy pronto el monaquismo (San Martín de Braga, San Isidoro, San Fructuoso, San Valerio), alcanzando un alto grado de florecimiento en la época visigoda [4].

En Irlanda introdujo el monacato San Patricio († 465), galo-romano formado en Marmoutier y Leríns. Fundó el monasterio de Armagh. De Luán, discípulo de San Patricio, dice San Bernardo que fundó cien monasterios. San Brandán fundó los de Clonfert y Birr; San Finmián, el de Clonard; San Ciarán, los de Ossory y Saigir, y San Comgall († 602), el de Bangor, en el Ulster (559).

Antes de llegar a Inglaterra la misión romana de San Agustín, existía ya en el norte de la isla una vasta organización monástica (monjes escotos) que procedía de San Martín de Tours. En 430 llegó a Bretaña San Germán de Auxerre para combatir la herejía pelagiana. Su discípulo San Iltud propagó el monaquismo en Cambria. Fueron discípulos suyos San David, que fundó el monasterio de Glastonbury, y San Gildas de Ruis (h.569), autor de la historia *De excidio Britanniae* [5]. San Cadoc

[4] VILLADA, Z. G., *Historia eclesiástica de España* II 1,281ss; PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vols. (Madrid 1945); LLORCA, B., *Historia de la Iglesia católica* (BAC, Madrid 1950) I 651-657.

[5] PL 69,329-392. Fue denominada también *Liber querulus*.

fundó la abadía de Llancarvan. Fueron también famosos los monasterios de Coldingham y Melrose. San Columba, gran aficionado a libros, fundó el de Hy, en el islote de Iona, en las Hébridas, que fue un gran centro de apostolado para las regiones de Escocia y el país de Gales (563). Se cuenta que, habiendo sido sorprendido copiando un manuscrito de su abad San Finmián, fue condenado con esta sentencia: «A cada vaca su becerro». San Chrymtham (521-597) organizó el monasterio de Colm-Hill. Mael Ruain (h.840) fundó el de Tallaght [6].

El irlandés SAN COLUMBANO (h.530-615), discípulo de Comgall en Bangor, pasó al continente hacia 590 y fundó en Borgoña los monasterios de Annegray, Luxeuil y Fontaines. En Italia, el de Bobbio, cerca de Génova, adonde parece que fue a parar gran parte de la biblioteca de Casiodoro. Otros muchos monasterios fueron fundados en Francia y Países Bajos, como Faremoutiers, Stavelot, Malmédy, Elnon, Sithin, Nivelles, Jouarre, Rabais, Marchiennes, Moyen-Moutier, Remiremont, Saint Dié, Senones, Bonmoutier, Corbie. En Renania, Wissenburg, Hornbach, Murbach, Honau. Muchos de ellos fueron centros importantísimos de cultura, especialmente San Gall y Reichenau, fundado por el español San Firminio. San Columbano fue hombre muy culto, pero su tipo de regla era sumamente austera, y poco a poco fue suplantada, incluso en sus mismos monasterios, por la de San Benito.

SAN BENITO (h.480-543).—El gran padre del monaquismo occidental fue San Benito. Natural de Nursia, ducado de Spoleto, en Umbría, de la nobilísima estirpe de los Anicios. Cursó en Roma artes liberales y derecho. Hacia 495 se retiró a una cueva del monte Subiaco (Sacro Speco), a 50 millas al oeste de Roma. Pronto se vio rodeado de discípulos, con los cuales organizó una docena de monasterios. Hacia 520/529 abandonó Subiaco y se trasladó a Monte Casino, camino de Nápoles, donde escribió o terminó su *Regula monachorum*, «obra maestra de la prudencia romana, inspirada por el espíritu cristiano» [7].

San Benito no pudo prever que con aquella fundación ponía las bases de uno de los elementos más importantes de la nueva civilización europea. Su propósito fue crear un tipo de monasterio, en el cual, prescindiendo del rigorismo y el indi-

[6] CABROL, Don F., *L'Angleterre chrétienne avant les Normands* (París 1909); GOUGAUD, Dom L., *Les chrétientés celtiques* (París 1911) (con amplia bibliografía); PÉREZ DE URBEL, J., *Historia de la Orden benedictina* (Madrid 1941) p.23.65.180, etc.; SCHNÜRER, G., *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media* (Madrid 1955). I p.145ss.

[7] F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise* (París 1920ss) t.3: *L'Eglise et le monde barbare* p.47.

vidualismo de los monjes antiguos, se guardara perfectamente la vida en común bajo la obediencia de un prelado. «Tratamos de establecer una escuela de servicio del Señor, para la cual no esperamos disponer nada áspero y difícil». Su monasterio tenía refectorio común, hospedería, biblioteca, huerta espaciosa y una basílica dedicada a San Martín. San Benito impuso a sus monjes un trabajo manual *moderado*, alternando con la oración y la lectura *(lectio divina)*, a la que debían dedicar varias horas diarias *(Ora et labora)*. Pero, a diferencia de Casiodoro, que señalaba a sus monjes un fin literario, el de San Benito es esencialmente religioso. Sin embargo, no sólo no excluye el estudio, sino que aconseja el cultivo de las artes, y prescribe que en todos los monasterios haya una biblioteca. Claro está que el objeto principal de sus lecturas era la Sagrada Escritura, para el conocimiento de la doctrina cristiana y ordenada a la recitación coral. Pero la fuerza misma de las circunstancias hizo que la Orden benedictina se convirtiera en la gran depositaria del saber y en un magnífico foco de irradiación cultural a lo largo de toda la Edad Media, hasta el advenimiento de las Ordenes mendicantes.

La función de los monasterios fue a la vez religiosa, literaria y colonizadora. Los monjes roturaron terrenos incultos. Penetraron con sus misiones en los pueblos bárbaros, llevándoles a la vez el cristianismo y la cultura. Fueron un refugio para cuantos buscaban la paz y la tranquilidad del espíritu en medio de las duras condiciones de vida que sobrevienen después de la desarticulación del Imperio. Cada monasterio tenía su biblioteca *(Claustrum sine armario, castrum sine armamentario)*, y su «scriptorium» o cámara de copistas, donde los monjes se dedicaban al duro trabajo de reproducir textos latinos antiguos. «Paginam pingat digito, qui terram non proscindit aratro. «Que el libro no se aparte nunca de tus manos ni de tus ojos». La transcripción de códices será tu mejor ocupación»[8]. De esta manera, aunque San Benito no tratara de fundar una orden de sabios ni de «archiveros de la antigüedad clásica», sin embargo, de hecho los monasterios se constituyeron en puertos donde se salvaron del naufragio los restos de las letras romanas, que de otro modo habrían perecido irremediablemente.

Monte Casino fue arrasado por los lombardos en 581. El cuerpo de San Benito fue trasladado a la abadía de Fléury-sur-Loire. Más tarde fue restaurado el monasterio en 717 por el abad Petronax, noble caballero de Brescia. Los monjes huyeron

[8] J. Pérez de Urbel, o.c., p.147.148.150 y 152.

a Roma, llevando consigo el manuscrito de la Regla y las dos medidas correspondientes a la ración de vino y harina de cada uno. Se refugiaron junto a la basílica de Letrán. San Gregorio Magno adoptó e implantó en sus monasterios la regla benedictina. Poco después comienzan a difundirse por Italia, Francia, Inglaterra, entregándose a una verdadera empresa de colonización y apostolado misionero y cultural. La Regla de San Benito suplantó en Italia a la fundación de Casiodoro (540), aunque no sin recibir su influencia. En el resto de Europa influye en las de San Cesáreo y de San Columbano, que en el siglo VIII quedan suplantadas por la benedictina, la cual domina casi exclusivamente en Occidente hasta el siglo XII.

En Italia se multiplican los monasterios: Benevento, Farfa, San Vicente de Vulturno (con el fecundo escritor AMBROSIO AUTPERTO, † h.777) [9], Nonantula, Brescia, Leno, Civate, San Pedro de Luca y Santa María de Pusteola en Pavía. En Francia se fundan los de Sens, Poitiers, Limoges, Attanum, Grigni (junto a Vienne), Saint Claude de Condat, Laucome, Labaume, Roman-Moutier (Arlés), Moisac (Tarn), Saint Mesnim de Micy (Loiret), Saint Vincent (después Saint-Germain-des-Prés) en París, Saint Medard (Soissons), Saint Benigne (Dijón), Ferrières (Loing), Corvey, etc.

Los monjes contribuyeron a la conservación de la cultura con la formación de bibliotecas en sus monasterios, a las que estaba anexo un centro de copistas. Así se conservaron los escritores de la antigüedad clásica y las obras de los Santos Padres. En el siglo IX, la biblioteca de San Gall contaba un millar de manuscritos. La de Céntula, 256 códices (156 de «divimitate» y 61 de gramática, historia y literatura). Las de Fulda y Reichenau, 450 volúmenes. Las de San Wandrille de Fontenelle, varios centenares. En la de Fléury figuraban el *Timeo* de Platón, la *Lógica* de Aristóteles, la *Retórica* de Cicerón, Boecio, Virgilio, Arator, Terencio, Prudencio, Sedulio, etc. Si hoy nos parece exiguo ese número de volúmenes, no debemos olvidar el valor que entonces tenían los libros y el trabajo que costaba copiarlos. Es notable el pasaje en que Alcuino rememora nostálgicamente la biblioteca de York, en la cual recuerda la presencia de las obras de San Jerónimo, San Hilario, San Ambrosio, San Agustín, San Atanasio, Paulo Orosio, San Gregorio, San León, San Basilio, San Fulgencio, Casiodoro, San Crisóstomo, Aldhelmo, Beda, Victorino, Boecio, Pompeyo, Plinio, «acer Aristoteles», Tulio, Sedulio, Juvenco,

[9] G. WINANDY, *Ambroise Autpert, moine et théologien* (París 1953).

Alcuino (Alcinoo), Clemente, Próspero, Paulino, Arator, Fortunato, Lactancio, Virgilio, Estacio, Lucano, Probo, Focas, Donato, Prisciano, Servio, Euticio, Pompeyo, Comianino, etc.

Egregias condens uno sub culmine gazas.
Illic invenies veterum vestigia Patrum,
Quidquid habet pro se Latio Romanus in orbe
Graecia vel quidquid transmisit clara Latinis...
Invenies alios perplures, lector, ibidem,
Egregios studiis, arte et sermone magistros,
Plurima qui claro scripsere volumina sensu, etc. [10]

San Gregorio Magno (540-604). La figura de San Gregorio ofrece gran interés por su situación en la divisoria entre el mundo antiguo, al cual pertenece por su espíritu y su educación, y el nuevo que comienza a formarse después de la desarticulación del Imperio.

Procedía de la *gens Anicia*, nobilísima familia senatorial. Estudió en Roma, cuyas escuelas habían vuelto a abrirse bajo el dominio de Justiniano. Justino II lo nombró prefecto de la ciudad (h.570-574). Vendió sus bienes y los distribuyó en obras de caridad. Transformó en monasterio su palacio del Monte Celio, poniéndolo bajo la advocación de San Andrés, y fundó otros seis más en sus posesiones de Sicilia, para dar acogida a los monjes del Norte de Italia que huían de los bárbaros. Todos los sometió más tarde a la regla de San Benito. Benedicto I lo nombró cardenal y lo envió como apocrisiario (nuncio) a Constantinopla (578-585). Allí dio comienzo a su gran obra de las *Morales;* conoció y se hizo gran amigo de San Leandro de Sevilla. De regreso a Roma, se retiró de nuevo a su monasterio, y poco después fue elegido papa (590). En su pontificado se manifestó como verdadero genio práctico. Su prodigiosa actividad se revela en las 848 cartas de su epistolario [11]. Reformó la liturgia y la música. Fue duque de Roma, y se le puede considerar como el verdadero fundador de los Estados Pontificios.

Escribió cuarenta homilías sobre los Evangelios y veintidós sobre Ezequiel [12]. *Expositio in librum Iob (Moralium libri XXXV)*, comenzado en Constantinopla, a ruegos de San Leandro, a quien se lo dedicó más tarde, y terminado en 590. Fue uno de los libros más leídos en toda la Edad Media [13].

[10] PL 101,843.
[11] PL 77,441-1328.
[12] PL 76,1075-1312.785-1072.
[13] PL 75,509-1162; 76,9-782.

Liber regulae pastoralis [14]. *Diálogos* (PL 77). Su secretario *Paterio* hizo una *Excerpta* de pasajes selectos.

A pesar de su formación en las escuelas de Roma, San Gregorio es poco favorable a las letras profanas («nugis et saecularibus litteris»). Reprendió severamente a Desiderio, obispo de Vienne, por dedicarse a enseñar gramática. Se admira de que un obispo se atreva a «*grammaticam* quibusdam exponere» y que unos mismos labios celebren a la vez a Júpiter y a Cristo. Es nefando que un obispo declame lo que no es decente ni siquiera para un laico («et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat»). La filosofía no es necesaria para ayudar a la fe. Por el contrario, es más pura y meritoria la fe que no se apoya en motivos racionales: «Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum» [15]. No obstante, tolera el estudio de las artes liberales, con tal que se empleen para comprender mejor las Sagradas Escrituras. No le preocupa que su latín sea muy puro, con tal que exprese bien el contenido del texto sagrado. La palabra de Dios no tiene por qué someterse a las reglas de Donato: «indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec et ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servatae sunt» [16]. No obstante, «por una de las numerosas ironías de la historia, de este adversario de las bellas letras partirá precisamente el inmenso movimiento de cultura literaria que, por la civilización anglosajona, va a invadir progresivamente el Occidente» [17].

San Gregorio introdujo una audaz innovación en la Orden benedictina, proyectándola hacia el apostolado misionero. Ya antes de subir a la sede pontificia había formado el propósito

[14] PL 77,13-128. *Obras de San Gregorio Magno*, trad. por P. GALLARDO, introducción de M. ANDRÉS (BAC, Madrid 1958).

[15] «Sed sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum» (*Hom.* 26: PL 76,1197). Este texto de San Gregorio será invocado más tarde por los enemigos de la dialéctica. Cf. ABELARDO, *Sic et Non*: PL 178,1350. De San Gregorio pudo tomar el cardenal Nicolás de Cusa el título de su obra más famosa. Hablando de San Benito, dice: «Comparemus, si placet, cum hac nostra *indocta scientia* illius *doctam ignorantiam*» (*Dial.* III 37: PL 77,313). No obstante, esta actitud de San Gregorio no significa repulsa del saber ni de las bellas letras, sino que es un testimonio de la decadencia en que éstas se hallaban ya en su tiempo. A la cultura pagana sucedía otra muy distinta, inspirada por el cristianismo, y resultaba anacrónico y hasta irreverente ponderar las hazañas de los dioses en un ambiente penetrado ya por otro espíritu completamente distinto.

[16] *Moral.*, Epístola a San Leandro: PL 75,576.

[17] E. GILSON, *La Phil. au Moyen Age* p.154.

de consagrarse a la conversión de los reinos ingleses. En 596 envió a Inglaterra a San Agustín († 605), abad de San Andrés de Monte Celio, junto con cuarenta compañeros. Siguieron la ruta del Mediterráneo, deteniéndose en Leríns. Pero, asustados por los relatos sobre la ferocidad de los habitantes de los países que tenían que atravesar, se volvieron a Roma. San Gregorio les ordenó nuevamente ponerse en camino. Embarcaron en Nantes y llegaron al Támesis (597). El rey Etelberto se convirtió. San Agustín fue consagrado obispo de Cantorbery (601), capital del reino de Kent, donde levantó un monasterio dedicado a San Pedro. San Gregorio le envió más misioneros, vasos y ornamentos sagrados y multitud de libros (necnon et codices plurimos). Medio siglo después, hacia 655, casi todos los reinos sajones estaban convertidos al cristianismo.

Siguió la fundación de numerosos monasterios: el de Westminster, a orillas del Támesis; los de York, Lindisfarne, Hartlepool, Ripon, Exham, Whitby, Selsey, Peterborough, centros de cultura, que empalma directamente con la que se enseñaba en las escuelas romanas en las postrimerías del Imperio.

En 667, el papa Vitaliano envió a Inglaterra una nueva misión, en la cual figuraba Teodoro de Tarso, monje griego que había estudiado en Atenas, «tan versado en las letras profanas como en las sagradas y en las lenguas latina y griega» (Beda). Sucedió a Deusdedit como arzobispo de Cantorbery (668-691) y puso especial empeño en la educación de la juventud.

Iba también el monje Adriano de Nápoles, originario de Africa, que dirigió la escuela del monasterio de Cantorbery, modelo sobre el que se organizó la de York, de la cual saldrán Egberto (735-766) y Alcuino. En Cantorbery se enseñaba griego, latín, poesía, medicina y las siete artes liberales. Según Beda, los estudiantes hablaban el griego y el latín como su propia lengua. Pero el griego cayó pronto en olvido, y la cultura quedó reducida a la latina.

En el siglo vii prosigue la fundación de monasterios: Croyland, Dull, Lindisfarne, fundado por Aidán, discípulo de San Columba, centro de influencia céltica; Winchester, Malmesbury, Nursling y Exeter. Merece mención especial San Wilfrido, monje de Lindisfarne, gran defensor de las costumbres romanas y de la unidad católica, que engrandeció el monasterio de Ripon y levantó el de Exham; así como San Cutberto.

Gran colaborador de Teodoro y Adriano fue San Benito Biscop (628-690), perteneciente a una noble familia anglosajona y ministro del rey Oswy, incansable buscador de libros

y obras de arte. A los veinticinco años comenzó sus peregrinaciones por santuarios y monasterios famosos. Visitó Roma en 653 y volvió otras cinco veces, aprovechando sus viajes para llevar consigo libros (libros divinae eruditionis, innumerabilem librorum omnis generis copiam), reliquias, obras de arte y maestros. En 660 se detuvo en Lerins para estudiar las tradiciones y costumbres monásticas. Fundó el monasterio de San Pedro de Wearmouth (674), al lado del Wear, y después el de San Pablo de Jarrow (682), en la orilla opuesta del mismo río, ambos con ricas bibliotecas (bibliothecam... nobilissimam copiosissimamque), en que figuraban libros celtas, latinos, griegos y hebreos. Su discípulo y sucesor, Ceolfredo, conocía el *Fedón* y el *República* de Platón, y mandó copiar tres magníficos ejemplares de la Vulgata, uno de los cuales se conserva en la biblioteca laurentiana de Florencia *(codex Amiatinus).*

El mismo espíritu de amor a los libros lo hallamos en Adhelmo, o Adhelelmo (639-709), abad y organizador del monasterio y escuela de Malmesbury, en Wiltshire, en el cual se mezclaron la cultura latina (Teodoro y Adriano) con la irlandesa de Maeldubh («hispérica»). Es un poeta prolijo, recargado, imposible de traducir, «de un preciosismo inaguantable» [18]. Gusta de prodigar citas de autores paganos, como Virgilio, Ovidio, Horacio, Terencio, Séneca, Persio, Juvenal, Lucano, Claudiano. Utiliza a los gramáticos Donato, Diómedes, Sergio, Pompeyo, Prisciano, Audax, Mario Victorino. Menciona también poetas cristianos, como Sedulius, Juvenco, Prudencio, Ausonio, Próspero, Sidonio, Paulino, Draconcio, Avito, Arator, Corripo, Fortunato, etc. [19].

Escribió un tratado *De laudibus virginitatis,* en prosa, y cien enigmas en verso *(Epistola ad Acircium).* Un *Arte métrica,* dedicada al rey de Northumbria; una *Epistola* a Eahfrido, *Septenario* y varios poemas y cartas.

Tipo característico de este período es el monje aficionado a los libros, como *Melito,* primer obispo de Londres; *Ceada,* el poeta *Caedmón, San Bonifacio.* «Es increíble el afán de saber que inquietaba a aquellos primeros monjes ingleses». «Anhelo insaciable de cultura y de saber» [20]. Eran capaces de dar la vuelta al mundo por buscar un libro. Se preocuparon por coleccionar bibliotecas, que consideraban como la mejor joya y

[18] J. Pérez de Urbel, o.c., p.51-53 y 54.

[19] *Obras:* PL 89,63-314; M. Roger, *Histoire de la littérature anglaise* I p.297; H. Humbert, *Angleterre:* Dict. Hist. et Géogr. Eccles.

[20] J. Pérez de Urbel, o.c., p.53 y 55; G. Schnürer, o.c., 358ss; F. Cabrol, o.c., 145ss.

adorno de sus monasterios, que eran a la vez centros de oración y estudio, templos y escuelas, granja y biblioteca, centros agrícolas y silenciosas oficinas donde se copiaban manuscritos y se cultivaban la pintura, la arquitectura, la música y las artes industriales.

Nota curiosa es la difusión de la cultura literaria en los monasterios de mujeres, «que alternaban los libros con el huso y la rueca». «El monasterio de SANTA FREDESWINDA (Christ Church) fue la cuna de la Universidad de Oxford. Abundan las monjas eruditas, como SANTA LIOBA, EBBA en Coldingham, HILDA en Whitby, EADBURNA en Minster, ETHELFREDA en Ely, las cuales «escribían correctamente el latín, rivalizaban en el estudio de la literatura, citaban e imitaban a Virgilio en versos un poco torpes y enrevesados, estudiaban el Antiguo Testamento y la cronología, y algunas sabían también el griego [21].

La cultura «hispérica» (Clemente Escoto, Aldhelmo, Malsachan, Cruindmel), tanto en artes plásticas como en literatura, se caracteriza por su tendencia al barroquismo. En artes plásticas, la influencia proviene de Persia, o quizá más directamente de los monjes coptos. Gustan de formas curvas, exuberantes y complicadas, en que las figuras más monstruosas se entrelazan en laberintos inextricables. «Ramas grotescas que se anudan como serpientes, corolas de donde brotan personajes extravagantes, mundo fantástico de hadas, genios, gigantes y monstruos. A un irlandés o anglosajón del siglo VII se debe el *Liber monstrorum de diversis generibus*. «Lo monstruoso y lo enigmático, lo grandioso y lo pomposo, lo misterioso y lo grandilocuente, dan el estremecimiento de la 'belleza' en este mundo elemental que transpone decorativamente el arte plástico». Son procedimientos estéticos propios para excitar la imaginación. La Edad Media hará la síntesis de este barroquismo con los restos del arte clásico [22].

[21] J. PÉREZ DE URBEL, o.c., p.54 y 55; F. CABROL, o.c., 206ss.

[22] «On ne peut s'empecher de noter la parenté qui unit ce gout littéraire «baroque» au gout décoratif «gothique» des enlacements monstrueux, comme le dit Bernays: «Nous sommes ici en présence d'une esthétique spéciale qui semble croire que la beauté simple du corps vivant n'est rien, toute beauté corporelle dérivant de la richesse du tatouage» (E. DE BRUYNE, o.c., I 114 y 136).

A título de simple sugerencia quizá sería interesante estudiar la genealogía del barroquismo hispérico, buscando sus antecedentes en el arte persa, y de éste en el copto, donde se mezclaría con influencias griegas y egipcias. En Egipto estuvo Casiano, y en los monasterios de San Víctor y Lerins estuvieron San Gildas de Ruis y los monjes que evangelizaron Inglaterra. El arte celta influye en los «Beatos» españoles. Es de notar que el concilio

Un fenómeno semejante se halla en el lenguaje y el estilo de los celtas anglosajones. Es un buen ejemplo la *Epistola ad Acircium*, de Aldhelmo. Del siglo VII datan dos colecciones: *Versus cuiusdam Scoti de Alphabeto* y *Quaestiones aenigmatum rhetoricae*, en versos hexámetros. Los «hispéricos» gustan del estilo pomposo, grandilocuente, exuberante, recargado de epítetos y términos raros y nuevos, lleno de perífrasis y de hipérboles. Su ideal es lo oscuro, lo misterioso, lo que excita la imaginación *(monstrum, prodigium, portentum)*. Hallaban sus delicias en todo lo que fuera «tumidus, abnormis, exorbitans, obscurus ac saepe inextricabilis» [23]. Gustaban de disponer los versos en forma de altar, de cruz, de pirámide, de barco, de flauta o de órgano.

Esta influencia literaria proviene de *Virgilio el Gramático*, gascón de Bigorre de fines del siglo VI. «Alma en que se mezclaban de extraña manera la barbarie ambiente, la tradición escolástica, la curiosidad ingenua y la puerilidad pedante» [24]. Se llamaba a sí mismo el tercer Virgilio. Es la antítesis de Quintiliano y del clasicismo [25]. Revela la influencia agustiniana, pero sobre todo la de Fortunaciano [26]. Sabiduría se deriva de sabor: «Sapientia ex sapore nominatur». Hay un doble gusto, el fisiológico, por el cual discernimos lo dulce y lo amargo, y el espiritual, moral y artístico, por el cual apreciamos la dulzura de lo que es conforme a la verdad de las artes liberales. Es un gusto que discierne y juzga. De él se deriva una doble sabiduría: una terrestre, que versa sobre las cosas del mundo y humanas, y otra celeste, sobre las divinas («aetherea telleaque»). Las cosas terrestres son símbolos de las celestes, y por las primeras nos elevamos al conocimiento de las segundas: «Scandentium hic mos est, ut ab inferioribus incipiant et ad superiora scalatim perfendiant». La filosofía es amor de la sabiduría, comprende todas las artes y ciencias. «Omnis qui quacumque parte, sive caelesti sive terrestri, puro amore et intenta sollicitudine sapificat, philosophus dicendus est recte». De aquí se deriva una misteriosa conexión entre la poesía y la mística, sirviendo la primera de instrumento y adorno para la segunda.

de Elvira prohibió las imágenes. San Julián de Toledo y Claudio de Turín escribieron contra su culto, y por este motivo no hay iconografía en España hasta el siglo XI.

[23] PL 90,1188.

[24] P. LEJAY, *Le grammairien Virgile et les rythmes latins*: Rev. de Phil. (1895).

[25] «Provincial vaniteux, ébloui, fanatisé par les maîtres de sa petite ville» (D. TARDE, *Les Epitomae de Virgile de Toulouse*, París 1928).

[26] Cf. E. DE BRUYNE, o.c., I p.116-117.

Virgilio distingue las siguientes artes: «poëma, rhetoria, grama, leporia, dialecta, geometria et cetera». Las ciencias son: geometría, que enseña las propiedades de las hierbas y las semillas; astronomía, o *mathesis*, que estudia los astros y los signos del zodíaco, a los que llama cabalísticamente: «mon, mah, tonte, piron o dameth, perfellea, belgalic, margaleth, lutamion, taminon, raphalut».

Su norma estética la expresa en *De scinderatione fonorum*, donde dice: «quaeque obscura sunt adprobemus». Gusta de inventar palabras raras y estrafalarias. Por ejemplo, el fuego *(ignis)* puede llamarse de doce maneras diferentes: «quoquihabin, ardon, calax, fragor... in usitata latinitate *ignis* habetur, quia sua omnia ignit natura; *quoquihabin* dicimus, quod incocta coquendi habeat dicionem; *ardon* dicitur, quod ardeat; *calax*, ex calore; *fragon*, ex fragore flammae; *rusin*, de rubore; *fumaton*, de fumo; *ustrax*, de urendo; *vitius*, qui pene mortua membra suo vivificat; *silulens*, eo quod de silice siliat, unde et silex non recte dicitur, nisi ex qua scintilla silit; *aenon*, de aenea deo, qui in eo habitat» [27].

Por fortuna estas extravagancias gramaticales no tuvieron muchos imitadores.

San Beda (673-735).—En este ambiente de estudio y amor a la cultura antigua se destaca la amable figura de Beda, discípulo de Benito Biscop y Ceolfredo. «Las olas de la ciencia se han derramado por la Gran Bretaña. El arte de la poesía, de la astronomía, de las matemáticas, todo lo abarca esta codicia de doctrina que tiene siempre como base el estudio fundamental de las cosas religiosas. Los discípulos de los maestros eminentes hablan el griego y el latín como su lengua materna, y desde que llegaron a Bretaña nunca han visto los anglos días más felices».

A los siete años ingresó en la abadía de Wearmouth-Jarrow y allí permaneció hasta su muerte. Fue ordenado de diácono a los diecinueve años, y de sacerdote a los treinta. El mismo nos ha dejado su mejor retrato: «Toda mi vida se ha deslizado en el interior del monasterio. Después de la meditación de las Sagradas Escrituras, de la disciplina regular y del canto de la misa cotidiana, nada me ha sido más dulce que aprender sin cesar, enseñar y escribir» [28].

[27] *Virgilii Maronis Grammatici opera*, ed. Huemer (Leipzig 1886) p.3.5.16 y 17.

[28] *Historia anglorum*: PL 95,288.

Fue un polígrafo de carácter enciclopédico, y sin disputa el mayor sabio de su tiempo:

> Sicut apis mella, sic Beda gelit meliora
> Incedit medius, nec humi iacet aut nimis altus [29].

Tiene en Inglaterra una función semejante a la de Casiodoro en Italia, San Gregorio de Tours en Galia y San Isidoro en España, al cual extracta abundantemente. Su insaciable curiosidad se extendió a todos los campos del saber posible en su tiempo: gramática, métrica, retórica, ortografía, aritmética, geometría, astronomía, medicina, historia, Sagrada Escritura. Conocía el griego y tenía algunas nociones de hebreo, lo que le permitía confrontar la Vulgata con el texto original. Su estilo no revela influencia «hispérica». Es sobrio, claro y casi elegante. Cita a Virgilio, Ovidio, Lucano, Terencio, Lucrecio, Plinio, etc. Pero sobre todo se inspira en los Santos Padres y en autores cristianos, como Sedulio, Fortunato, Arator, Paulino, Prudencio, Próspero de Aquitania, etc. Su *Historia ecclesiastica gentis anglorum* le ha merecido el calificativo de padre de la historia y de la ciencia en Inglaterra.

Murió al terminar de dictar el último capítulo de su versión de San Juan al anglosajón. Un discípulo suyo narra así sus últimos momentos: «—Querido maestro, falta un capítulo y te va a ser muy penoso terminarlo. —Nada de eso, respondió, Toma la pluma y escribe aprisa.—Al caer la tarde, el hermano, que le ve exhausto, le interrumpe: —Querido maestro, falta todavía una frase. —Pues escribe aprisa.—Poco después el hermano exclamaba: —Ahora está terminado. —Has dicho bien: ¡Está terminado!»

Desde la antigüedad va unido a su nombre el calificativo de «Venerable». León XIII lo incluyó entre los doctores de la Iglesia en 1899.

No escribió una enciclopedia completa, pero tiene monografías sobre casi todas las artes liberales (PL 90-95) *De re metrica*, *De ortographia*, *De temporibus*, que termina con una crónica *De sex aetatibus mundi*, parecida a la de San Isidoro, y en que adopta la cronología de la era cristiana «ab Incarnatione Domini», que se generalizará en adelante; *De ratione computi*, *De temporum ratione*, *De celebratione Paschae*, *De ordinatione feriarum Paschalium*, *De natura rerum*, *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, hasta 731, su obra maestra, capital para

[29] J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruselas-París 1948) p.88.

la historia de Inglaterra (PL 91,23-290). Comentarios a casi todos los libros de la Sagrada Escritura. Cincuenta homilías *De schematibus et tropis Sanctae Scripturae*. Poesías.

Beda ordena los estudios a la Sagrada Escritura, la cual prevalece sobre todos los libros profanos, no sólo por su autoridad divina ni sólo por su utilidad, pues conduce a la vida eterna, sino también por su antigüedad y la belleza de la expresión. «Et quidem gloriantur Graeci talium se figurarum sive troporum fuisse repertores, sed ut cognoscas, dilectissimi fili, cognoscant omnes qui haec legere voluerint, quia Sancta Scriptura caeteris scripturis omnibus non solum auctoritate, ... vel utilitate..., sed et antiquitate et ipsa praeeminet. (Compositione dicendi, placuit mihi collectis de ipsa exemplis ostendere, quia nihil huiusmodi schematum sive troporum valent praetendere saecularis eloquentiae magistri, quod non in illa praecesserit» [30].

La Sagrada Escritura tiene cuatro sentidos fundamentales y ocho alegóricos: «Allegoria verbi sive operis aliquando *historicam* rem (facti), aliquando *typicam* (spiritualis), aliquando *tropologicam*, id est moralem rationem, aliquando *anagogen*, hoc est sensum ad superiora ducentem figurate denuntiat» [31]. Los principios de Beda fueron ampliamente utilizados en la exégesis medieval, como veremos en Rabano Mauro.

La escuela de York fue fundada por EGBERTO, discípulo de Beda, abad y arzobispo de York (de 735-766, tomando por modelo la de Cantorbery. En su biblioteca figuraban casi todos los escritores paganos y cristianos [32]. Escribió un *Penitencial*, un *Pontifical* y un *Diálogo de la Institución católica*. Le sucedió AELBERTO (780), y a éste EANBALDO en 778, maestro de Alcuino, a quien dejó al frente de la escuela. El programa responde a una cultura esencialmente eclesiástica. Las artes liberales y las matemáticas se enseñaban en cuanto que servían como propedéutica para el estudio de la Sagrada Escritura, para el cómputo eclesiástico o el canto coral. Viene a ser la cultura del bajo Imperio, o la *puerilis institutio* de Quintiliano puesta al servicio de la ciencia eclesiástica.

Merece mención especial SAN BONIFACIO (h.680-758), monje inglés del monasterio de Nursling. Escribió una *Metrica (De metris)* y *De octo partibus orationis*, reflejando la influencia

[30] *De schematibus et tropis S. Scripturae liber*: PL 90,175.

[31] «Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius *spiritualiter* intelligit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit» (ibid.).

[32] Descripción de Alcuino en PL 101,843.

hispérica de Aldhelmo. En 716 pasó al Continente, consagrándose a la evangelización de la Germania. En 718 fue a Roma, donde recibió la misión oficial del papa Gregorio II, el cual le cambió su nombre de Winfrido por el de Bonifacio. Predicó en Frisia, Turingia, Hesse, fundando numerosos monasterios. Influyó mucho en la corte de los merovingios. Exhortó a Pipino el Breve a favorecer los estudios, y se le puede considerar como el antecesor del movimiento carolingio.

Vemos, pues, que, a pesar de la invasión de los bárbaros, el curso cultural no se interrumpe por completo. De la cultura del bajo Imperio, transplantada a España (San Martín de Braga, San Isidoro) y a los monasterios celtas y anglosajones, brotará el renacimiento carolingio. Y vemos también el carácter de la especulación en este largo y penoso período. Su base fundamental es la Sagrada Escritura y los Santos Padres. La filosofía está ausente casi por completo. Se reduce a lo que de ella quedaba en los restos de *artes liberales* y a unas cuantas nociones vagas de procedencia casi siempre indefinida. Pero, aunque sus frutos inmediatos sean todavía escasos, sin embargo, estos nobles esfuerzos de conservación de la herencia romana serán la preparación para tiempos más fecundos.

BIBLIOGRAFIA

CABROL, DOM, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands* (París 1909).

CARROLL, T.-A., *The Venerable Bede. His spiritual Teachings* (Washington 1946).

COLOMBÁS, G. M.; SANSEGUNDO, L., y CUNILL, O., *San Benito. Su vida y su Regla* (BAC, Madrid 1954).

GOUGAUD, L., *Gaelic pioneers of christianity. The work and influence of irish monks and saints in continental Europe* (Dublín 1933).

— *Les chrétientés celtiques* (París 1911).

LECLERQ, J., *L'amour des Lettres et le désir de Dieu. Imitation aux auteurs monastiques du moyen âge* (París, éd. du Cerf., 1957).

MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident depuis St. Benoît jusqu'à St. Bernard*, 7 vols. (París 1860-1877).

PÉREZ DE URBEL, J., O. S. B., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vols. (Madrid 1933-1934).

— *Historia de la Orden benedictina* (Madrid 1941).

SCHNÜRER, G., *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*. Trad. J. M. de Azaola (Madrid 1955).

STRUNZ, F., *San Beda el Venerable en la historia de la investigación de la naturaleza*: Investigación y Progreso 12 (1941) 402-413.

SCHMITZ, PH., *Bénédictins*: Dict. Hist. Géogr.

SCHUSTER, card. I., *Storia di S. Benedetto* (Milán 1946).

TAPIA DE RENEDO, BENEDICTO, *San Benito, Padre de Europa* (Madrid 1965).

PARTE III

PREPARACION DE LA ESCOLASTICA

PRELIMINARES

1. **La Escolástica.** Etimológicamente, la palabra *escolástica* viene de *schola*. Es decir, sería un saber cultivado en las *escuelas*, bajo la dirección de un profesor *(scholasticus)*. Así, pues, la simple etimología de la palabra no nos dice mucho acerca de su sentido real.

En la antigüedad *schola* responde a la palabra griega σχολή, que significa *ocio*. Implica el concepto de que el estudio pertenecía exclusivamente a los que, libres de ocupaciones materiales, podían dedicar sus ratos de vagar al cultivo de las ciencias. Quintiliano aplica el nombre de escolástico al *rhetor*, o profesor de elocuencia. En tiempo de Carlomagno, el cargo de *scholasticus*, o maestro, fue una dignidad, con insignias y privilegios. Era el encargado de la enseñanza en las escuelas monásticas o episcopales. Más tarde el mismo término se trasladó para designar la materia y el modo de la enseñanza. Y así se aplicó a caracterizar una teología y una filosofía que se denominaron *escolásticas*, por contraposición a otras enseñadas con procedimientos distintos. Así, la teología escolástica sería aquella que para interpretar la Sagrada Escritura utiliza un método técnico, científico, aplicando a los textos sagrados las aportaciones de las ciencias humanas, como la gramática, la dialéctica y la filosofía, no sujetándose a un simple comentario literal o simbólico, sino encuadrando la doctrina en esquemas racionales más amplios. Sería también una doctrina enseñada en escuelas, con cursos regulares, por maestros dedicados a ese menester.

Pero, tanto aplicada a la teología como a la filosofía, la palabra *escolástica* resulta excesivamente vaga para caracterizar un panorama intelectual tan vasto y variado y de una vitalidad tan intensa, en que entran personalidades muy heterogéneas: dialécticos como San Anselmo y Abelardo, místicos como San Bernardo y Ricardo de San Víctor, humanistas como Juan de Salisbury, retóricos como Guillermo de Alvernia, teólogos como San Buenaventura y Santo Tomás. Es necesario matizar mucho para no confundir los rasgos de pensadores

tan distintos como los que se agrupan bajo una rúbrica tan amplia. Ni por su desarrollo ni por su espíritu la denominada «Escolástica» constituye un todo homogéneo ni indiferenciado. Dentro de ella se dan tendencias tan distintas como las que representan, por ejemplo, San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto y Guillermo de Ockham.

Si nos fijamos en su etimología, la escolástica, como doctrina enseñada *en las escuelas*, con cursos regulares, maestros fijos, distribución de materias, y con un método en que entran combinadas la fe y la razón, nos sirve bastante bien para caracterizar la teología, tal como se desarrolla a partir del siglo IX, y como contrapuesta a otros procedimientos de exposición de la doctrina sagrada practicados hasta entonces.

En cuanto a la filosofía, el término *escolástica* no la define tan exactamente como a la teología. Por una parte, porque la filosofía propiamente tal no existe en Occidente hasta después de la recuperación de las obras aristotélicas a finales del siglo XII. Lo que hasta entonces existe de filosofía se reduce a un poco de dialéctica y a algunos restos de las artes liberales. Además, hasta finales del siglo XIII no se aprecia la tendencia a transformar las facultades de artes en facultades propiamente filosóficas. La filosofía no se estudia por sí misma, sino por su función subsidiaria y como auxiliar de la teología. En este sentido habría que añadir a la *escolástica* otros calificativos que determinen aún más su sentido, y así se ha podido hablar de una escolástica *cristiana*, de escolástica *musulmana*, de escolástica *bizantina*, *nestoriana* y *monofisita* [1]. Son denominaciones que, en el fondo, vienen a reducirse al problema de la «filosofía cristiana».

En la escolástica medieval suelen distinguirse cuatro etapas: 1.ª, de *formación*: escolástica temprana o incipiente (s.IX-XI); 2.ª, de *desarrollo* (s.XII); 3.ª, de *apogeo* (s.XIII); 4.ª, de *decadencia* (s.XIV-XV). En realidad, estas divisiones responden más al desarrollo de la teología que al de la filosofía propiamente dicha, ya que, al menos en las dos primeras, está casi ausente la filosofía. Por lo demás, es de notar que, tanto en la una como en la otra, no predomina exclusivamente el método de *autoridad*, sino aliado con el de *razón*, con tendencia a prevalecer la segunda sobre la primera ya desde el siglo XII. Del simple comentario *(lectio)* se pasa en seguida a la *quaestio* y a

[1] G. FRITZ y A. MICHEL, *Scolastique*: Dict. Théol. Cath. c.1711-1715. M. DE WULFF, *Notion de la scolastique médiévale*: Rev. néosc. de Phil. (Louvain 1911) 189; A MASNOVO, *Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende* (Milano 1823).

la *disputatio*, dando cada vez mayor cabida a la dialéctica, de lo cual resulta la recia arquitectura mental de las *Sumas*, en que ambos elementos—razón y autoridad—entran equilibrados en armónica combinación.

Tampoco es exacto tratar de caracterizar la escolástica, tanto en teología como en filosofía, cargando el acento sobre el predominio de Aristóteles. En sus primeras etapas, hasta muy entrado el siglo XIII, la influencia aristotélica se reduce a la dialéctica (*Logica vetus* et *nova*), prevaleciendo, con mucho, otros elementos de procedencia platónica, recogidos a través de la tradición patrística. Y ni aun en el siglo XIII el influjo aristotélico logra una hegemonía absoluta, ni siquiera en la rama tomista, en la que tendrá mayor cabida. Al lado del aristotelismo—nunca puro—perduran numerosos elementos platónicos, que equilibran y contrapesan su influencia.

Tampoco, como veremos, tiene nada de estático el panorama que vamos a recorrer. Por el contrario, se caracteriza por una aguda tensión dinámica y por un profundo anhelo, a la vez, de recuperación y de progreso. El respeto a la tradición y la sumisión a la autoridad van unidos a un poderoso impulso creador y a una confianza en las fuerzas de la razón, que siglos más tarde—nominalismo, protestantismo—considerarán excesiva. Leyendo a Abelardo, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, San Alberto o Santo Tomás no se experimenta ciertamente la impresión de que estén manejando ideas muertas ni coleccionando hojas marchitas. Por el contrario, se aprecia la palpitación vigorosa del esfuerzo creador, admirablemente expresado en estas palabras de Guiberto de Tournai: «Nec unquam veritas invenietur, si contenti fuerimus inventis... Qui ante nos scripserunt, non domini nostri sed duces fuerunt. Veritas patet omnibus, nondum est occupata» [2].

La imagen de una escolástica oprimida por una cerrazón de horizontes mentales y por el peso de fórmulas desvitalizadas no es, ciertamente, la que resulta del examen de su proceso de formación y desarrollo, sino la de otros siglos posteriores, que dejaron perder el primer ímpetu vital, extraviándose por caminos muertos, fuera de la fecunda orientación científica y realista que venía marcada por los grandes genios del siglo XIII. Es verdad que más tarde hallaremos abusos, que degeneraron en palabrería y en sutilezas muchas veces estériles. Sin embargo, mérito indiscutible de la escolástica es el de haber creado un método riguroso de investigación y una terminología téc-

[2] GUIBERTO DE TOURNAI, *De modo addiscendi*. Cf. Rev. Néosc. de Philos. (1922) p.226.

nica, sobria y precisa, en muchos casos insuperable, desprendiendo a la filosofía del revestimiento de alegorías y simbolismos, propios de otros procedimientos de exposición menos adecuados a la expresión científica de las cuestiones. Si nadie espera hallar literatura en un libro de física, de química, de biología o de matemáticas, tampoco hay por qué reprochar a los escolásticos por haber querido hacer ciencia en lugar de bella retórica.

2. **Elementos que entran en la formación de la escolástica.** La formación de la escolástica va vinculada a la recuperación de la filosofía griega, especialmente de la aristotélica, junto con el conocimiento de la filosofía musulmana. El P. Mandonnet señaló tres «entradas» de Aristóteles en Occidente: la primera, por medio de las traducciones de Boecio (s.VI-XII), reducida a la *Logica vetus (Categorías* y *Perihermeneías)*. La segunda, en el siglo XII con la *Logica nova (Tópicos, Analíticos* y *Sofismas)*. La tercera, en el XIII, con la recuperación del *Corpus aristotelicum* completo [3].

Estas tres etapas de la recuperación de Aristóteles han sido aplicadas al desarrollo del pensamiento cristiano en Occidente, haciéndolas coincidir, poco más o menos, con las de la formación de la teología escolástica. La primera (s.IX-XI) sería una etapa *gramatical*, en que la Sagrada Escritura se explicaría simplemente con ayuda de la gramática *(lectio)*. La segunda (s.XII) sería una etapa *dialéctica*, es decir, en que la dialéctica aristotélica se habría aplicado a la explicación de la Sagrada Escritura *(quaestio, disputatio)*. Finalmente, la tercera (s.XIII) habría sido *filosófica*, utilizando para la explicación del dogma cristiano toda la obra completa de Aristóteles *(Física, De anima, Metafísica*, etc.) [4].

Es un panorama sugestivo, que tiene un fondo de verdad, pero que es necesario matizar bastante más, pues esos tres «regímenes» nunca se dieron en estado puro, de suerte que basten para caracterizar exclusivamente ninguna de las etapas

[3] «C'est donc comme un maitre de pensar qu'Aristote est reçu par le haut Moyen Age: plus précisement d'abord comme un maitre de *grammaire*, ensuite comme un maitre de *raisonement*, en attendant qu'il le soit, au XIIIe siècle, comme un maitre dans la connaissance de l'homme et du monde» (M.-J. CONGAR, *Théologie:* Dict. Théol. Cath. XV 358; P. MANDONNET, *Siger de Brabant* [Louvain 1911] p.5-7).

[4] El tema de los tres renacimientos había sido ya formulado por J. J. A. Ampère en 1848: «La première (rennaisance) date de Charlemagne, la seconde tombe à la fin du XI siècle, la dernière est la grande renaissance du XVe et du XVIe siècle» *(Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle* [París 1848] t.3 p.33).

de la formación de la teología. Hay otro conjunto de factores muy importantes que actúan en forma más o menos latente, pero real y efectiva, especialmente la pervivencia de la cultura romana (artes liberales) y la influencia de los Padres griegos (Orígenes, San Gregorio de Nisa, seudo Dionisio).

Mucho antes de la formación de la escolástica, el pensamiento cristiano había asimilado ya numerosos elementos de la filosofía griega, no sólo en un aspecto puramente gramatical (filología, semántica, sentido literal, alegórico, etc.), sino también doctrinal. Baste recordar los elementos platónicos y estoicos que se hallan en San Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Teodoro de Mopsuestia, Luciano de Samosata y la escuela de Antioquía. San Jerónimo y San Agustín dan acogida decididamente a las artes liberales para la interpretación de la Sagrada Escritura. En su *De doctrina christiana* reconoce San Agustín la utilidad no sólo de conocer el griego y el hebreo (c.11), sino también la historia (c.20), la zoología, la botánica y la astronomía (c.29) y todas las artes liberales, especialmente la gramática, la dialéctica y la retórica. Cosa parecida hace en el libro *De ordine* [5].

Los carolingios (Alcuino, Rabano y más tarde Gerberto) utilizan la dialéctica, que heredan de Boecio y Casiodoro. Disponían de la *Isagoge*, de Porfirio, las *Categorías* y *Perihermeneías (Logica vetus)*, los *Tópicos*, de Cicerón, y de una *Dialéctica* falsamente atribuida a San Agustín. Es de notar que la *Gramática* de las escuelas del bajo Imperio incluía mucho más de lo que entendemos actualmente con ese nombre. El trivio se agrupaba bajo la rúbrica común de *Lógica*. Pero esta lógica, de matiz gramatical, ejerce ya un influjo real y efectivo en Alcuino, Rabano, Berenguer de Tours, Gerberto, Lanfranco, San Anselmo, Roscelin y Abelardo, el cual se mueve todavía dentro del cuadro de la *Logica vetus*. Por otra parte, la falta de la *Logica nova* estaba suplida por los comentarios del mismo Boecio a todos los libros del *Organon* aristotélico.

Pero no sólo fueron elementos gramaticales y dialécticos lo que los primeros escolásticos encontraron ya incorporados a la interpretación de la Sagrada Escritura, y que heredan de los Santos Padres. Tanto los griegos como los latinos habían utilizado ya numerosas nociones físicas, biológicas y psicológicas procedentes de la filosofía griega: v.gr., sustancia, accidente, relaciones, naturaleza del alma, etc. [6]

[5] *De doctr. christ.* II cc.11.20.28 y 29.

[6] J. DE GHELLINCK, *Patrologie* III 270 y 276; *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote durant les conflicts trinitaires du IV[e] siècle:* Rev.

Aristóteles había gozado de poco favor entre los Padres y escritores antiarrianos, asustados ante el peligro que significaba para la ortodoxia su dialéctica utilizada por los herejes. Teodoreto de Ciro lo califica de *laberinto*, frase que después repetirán los escolásticos del siglo x. Faustino lo llama «obispo de los arrianos» y aconseja precaución contra los «Aristotelis artificiosa argumenta... adversus Christum». No menos expresivos son los Padres occidentales. San Ambrosio se lamenta de que «reliquerunt Apostolum, sequuntur Aristotelem». «Omnem vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt»[7]. Boecio lo llama «turbator verborum», y en las *Perihermeneías* se lamenta de su oscuridad, diciendo que «calamum in mente tingebat». En el siglo XII, Alano de Lille y Nicolás de Amiéns hablarán de Aristóteles como de una esfinge *(spinga)*.

En Oriente, a pesar de haberse conservado las obras de Aristóteles, su influjo fue apenas apreciable, excepto en lógica. Careciendo de escuela propia, fueron comentadas por los neoplatónicos de Alejandría, Atenas y Constantinopla. No obstante, fueron muy estimadas en Antioquía. De aquí pasarán a las escuelas siríacas de Edesa, Nísibis y Resaina, de donde procederá el movimiento de traducciones al siríaco y al árabe, a través del cual, dando un largo rodeo, retornarán a Occidente.

Platón tardó en ser recuperado mucho más que Aristóteles. Por una paradoja, las escuelas neoplatónicas, que comentaron abundantemente a Aristóteles, apenas nos han dejado comentarios a Platón. Sus obras fueron casi totalmente desconocidas en Occidente hasta el Renacimiento, con Pléthon, Bessarión y Ambrosio Traversari. No obstante, el influjo difuso del platonismo es sumamente profundo, y su línea puede seguirse claramente a lo largo de toda la Edad Media. Exactamente ha escrito Gilson: «Plus on étudie le moyen âge, plus on y

Hist. Eccles. (1930) 5-42; A.-J. FESTUGIÈRE, *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*. Excursus, en *L'idéal religieux des grecs et l'Evangile* (París 1932) p.220-262.

[7] No es del todo exacta esta apreciación del P. Mandonnet: «Es cierto que un pequeño stock de nociones relativas a las ciencias de la naturaleza llegó a los hombres del siglo XII por algunos escritos antiguos y los Padres de la Iglesia. Pero estos datos eran raros, pobres, sin cohesión y, por lo tanto, sin vitalidad... Son un peso muerto, que no ha tenido acción vivificante sobre el pensamiento. Toda la gran actividad intelectual del tiempo, comprendidas las crisis de la teología, se debe a la acción de la lógica de Aristóteles» (MANDONNET, *Siger* p.11 2).—El mismo Tertuliano, tan poco afecto a la filosofía, hablando de la Trinidad, emplea la fórmula: *tres personae unius substantiae (Adv. Praxeam:* PL 2,180).

remarque le polymorphisme de l'influence platonique. Platon lui même n'est nulle part, mais le platonisme est partout» [8].

El neoplatonismo tiene varios canales importantísimos de transmisión a lo largo de la Edad Media: Calcidio, San Agustín, Boecio y el seudo Dionisio. La alta Edad Media solamente poseía de Platón el *Fedón* y un fragmento del *Timeo*, traducido y comentado por Calcidio. Este influye, tardía, pero intensamente, en la «física» y en la ontología de la escuela de Chartres (Bernardo, Thierry, Bernardo Silvestris, Gilberto Porreta). San Agustín ejerce una influencia profunda, especialmente en San Anselmo. Boecio goza del mayor aprecio en el siglo XII en la escuela de Chartres. Gilberto y Clarembaldo de Arrás comentaron su tratado *De Trinitate*, que mereció el mismo honor por parte de Santo Tomás. Fuentes de primera importancia son también el seudo Dionisio y Máximo Confesor, que penetran en el siglo IX a través de Juan Escoto Eriúgena [9].

3. **Ciencia medieval y alegorismo.** Una nota característica de la especulación medieval es que consiste en una ciencia de libros. Ante todo la Sagrada Escritura, y después los autores profanos, conforme se van recuperando. El cristianismo es una religión basada esencialmente en la revelación divina, contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición. La Sagrada Escritura es un texto escrito en que se contienen los artículos objeto de la fe. De aquí que durante muchos siglos la labor básica de la especulación consistiera fundamentalmente en la lectura y penetración del sentido de ese texto. Más que el estudio de la naturaleza y de la realidad de las cosas exteriores, lo que sobre todo interesaba a los cristianos medievales era llegar al *intellectus fidei*, es decir, lograr el mayor

[8] E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* p.268. «Ces familiarités avec le Stagirite ne pouvaient manquer d'indisposer les milieux orthodoxes. Platon, il est vrai, était un philosophe païen, mais il se présentait au Moyen Age catholique, escorté de tout le cortège des Pères de l'Eglise et des écrivains irréprochables. Aristote au contraire entrait dans la Chrétienté sous la conduite des Arabes, ces musulmans contre lesquels la Papauté avait précipité les peuples de l'Occident en armant les croisades» (J. WARICHEZ, *Les disputationes de Simon de Tournai* [Louvain 1932] p.XXV).

[9] Para apreciar el olvido en que había caído Platón, son expresivos estos textos de San Jerónimo y San Agustín. El primero dice: «Quanti Platonis vel libros novere vel nomen? Vix in angulis otiosi eos senes recolunt» (*In Epist. ad Galatas* III 5). «Quod (philosophos) iam certe nostra aetate sic obmutuisse conspicimus, ut vix in scholis rhetorum commemorentur tantum quae fuerunt illorum sententiae. Certamina tamen etiam loquacissimis graecorum, gymnasiis eradicata atque compressa sunt; ita, ut si qua nunc erroris secta contra veritatem emerserit, nisi nomine cooperta christiano, ad pugnandum prosilire non audeat» (SAN AGUSTÍN, *Epist.* 118 c.3 n.21).

grado posible de penetración en el conocimiento de la revelación divina, contenida en el texto sagrado. Por esto, en la Edad Media occidental, más que de un desarrollo de la filosofía, podemos hablar de la formación de una teología cristiana. Y en ésta, durante muchos siglos, la labor consistió más bien en un comentario, más o menos literal, reforzado con los recursos de la alegoría.

Pero era natural que, conforme se iba recuperando la cultura de la antigüedad, fueran aplicándose e incorporándose sus medios técnicos —gramática, retórica, dialéctica— como auxiliares para la interpretación del texto sagrado. Esta labor la vemos realizada ya en la época patrística, pero es sobre todo típica de la Edad Media, a partir del renacimiento carolingio, no sin tener que vencer en cada caso las correspondientes resistencias. El problema se planteará en forma de la legitimidad de la incorporación de esas ayudas a la interpretación y explicación del texto de la Sagrada Escritura. Primero se tratará de la incorporación de las artes liberales, especialmente la gramática y la dialéctica (s.IX-XI). Más tarde, con la recuperación de la filosofía completa de Aristóteles, el problema adquirirá un grado mayor de agudeza, al intentar una ordenación sistemática del contenido de la fe, de donde brotará la teología racional, en el sentido en que la realizará Santo Tomás.

Esto nos hace ver el porqué de la preponderancia de la gramática y la retórica a partir del renacimiento carolingio, y después de la dialéctica en el siglo XI. En cambio, apenas se desarrollan la física ni las matemáticas, ya que no interesaban de manera directa y especial para la interpretación del texto de la Sagrada Escritura [10].

Así, pues, los medievales trabajan principalmente sobre libros. Ante todo sobre el libro de la Sagrada Escritura, y después sobre los de los Santos Padres y los de los filósofos, conforme se fueron recuperando. De aquí la importancia del método y de los procedimientos literarios para llegar a la comprensión e interpretación de los textos. En realidad, la labor científica, durante muchos siglos, apenas rebasó los límites de la exégesis y del comentario. Se trataba de hacer una anatomía del texto para llegar a su más exacta comprensión [11].

10 «Le moyen âge n'avait pas le culte des laboratoires, mais à l'école d'Alcuin, il avait appris le respect des bibliothèques. Le travail des scolastiques était à base de textes, et tout l'effort de pensée prenait facilement chez eux forme d'exégèse» (R. GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* [Louvain-Paris 1947] p.27).

11 «Modus legendi in dividendo constat» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didasc.* III 10; VI 12: PL 176,772.809).

Trataban de llegar a la *esencia* de las cosas, oculta bajo el velo de las *apariencias*. Y estas esencias podían ocultarse, bien en la letra de los textos, bien en los hechos históricos o bien en las realidades de la naturaleza. En todos estos casos había que penetrar más allá de las apariencias externas, para llegar a captar el sentido o el significado de las cosas.

De aquí el interés que ponen los medievales, como San Isidoro, Honorio de Autún y el mismo Santo Tomás, en determinar la *etimología* de las palabras. Detrás del nombre está como escondido el secreto de la esencia de la cosa por él significada. Por esto se esfuerzan en descomponer las palabras, a fin de encontrar el sentido que encierran.

Tratándose de un texto escrito, lo primero era determinar exactamente su sentido *literal*. Pero no se contentaban con esto, sino que inmediatamente se esforzaban por buscar otros sentidos más recónditos, acudiendo a la *alegoría*, y después aplicándolos a la práctica. Lo material y sensible era signo de lo espiritual. Por esto consideraban necesario no detenerse en el puro sentido literal, sino que trataban de hallar otros significados más profundos [12].

Orígenes había distinguido un triple sentido: *somático, psíquico* y *pneumático*. Casiano, Beda y Rabano Mauro indican los sentidos *histórico, tropológico, alegórico* y *anagógico*. A ellos corresponden los que señalan los tratadistas del siglo XII. «Primum a docente sensus ponendus est *litterae*, deinde ipsa littera per *allegoriam* elucidanda, inde per *moralitatem* vita legentis

[12] Para comprender el sentido de la *ciencia* en la Edad Media es necesario no perder de vista el respeto y veneración de los medievales hacia los libros y los «auctores» *(auctoritas)*. El mismo procedimiento aplicado a la lectura de la Biblia *(lectio)* se extenderá a los Santos Padres y libros de autores profanos. Aprender gramática será *leer* a Donato o Prisciano; aprender retórica será *leer* el de *De Inventione* o la *Rethorica ad Herennium*, de Cicerón, y más tarde el *Doctrinale*, de Alejandro de Villedieu (1199), o el *Graecismus*, de Everardo de Bethune (1212); la dialéctica se aprenderá *leyendo* a Aristóteles, Porfirio o Boecio; la aritmética, *leyendo* a Boecio y Marciano Capella; la astronomía, *leyendo* a Ptolemeo o Hygino; aprender filosofía consistirá en *leer* a Aristóteles, etc., etc. Es fácil ver las ventajas e inconvenientes de semejantes procedimientos, sobre todo acerca de las ciencias naturales, después del desarrollo de éstas en los tiempos modernos. Pero no sería legítimo inculpar a los medievales por no haberse adelantado a lo que sólo fue posible muchos siglos más tarde. Si creyeron encontrar en los griegos y en los árabes ciencias como la física, la astronomía y la medicina y otras muchas que en realidad no han aparecido sino mucho después, esto no impide que su labor haya sido efectiva y fecunda en otras ramas del saber, en que realizaron avances positivos, de los cuales les somos deudores, tanto por su labor de conservación como por las aportaciones con que contribuyeron a su desarrollo.

instituenda». «Explanatio quadrifaria accipitur: ad *litteram*, ad *sensum*, ad *allegoriam*, ad *moralitatem*. Ad litteram, ubi dicitur quomodo nuda littera intelligenda sit, ad sensum ubi dicitur ad quid refertur quod dicitur, ad allegoriam ubi aliud intelligitur et aliud significatur, ad moralitatem ubi dicitur quod dicitur ad mores bonos excitandos colendosque reflectitur» [13].

Lo mismo viene a decir, en el fondo, Hugo de San Víctor. Después de la introducción, debe venir la exposición o el comentario, el cual tiene tres partes: «Expositio tria continet: *litteram, sensum, sententiam*. Littera est congrua ordinatio dictionis quam etiam constructionem vocamus *(explicación gramatical)*. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur» [14].

En el caso de las realidades de la naturaleza tenían aplicación las *analogías* («correspondentiae») y el *simbolismo*. Aun cuando se trate de cosas completamente distintas, por ejemplo, el hombre y el mundo, sin embargo, pueden descubrirse semejanzas que ayuden a comprender sus esencias respectivas. El hombre es un mundo en pequeño (microcosmos), y, por lo tanto, debe tener «correspondencias» con el mundo mayor (macrocosmos). Dios se revela a los hombres de dos maneras: por la naturaleza y por la Sagrada Escritura. Por esto las cosas materiales, sensibles y visibles, tal como se hallan en la realidad, son a su vez signos o símbolos de otras realidades espirituales e invisibles. Todo, pues, en la naturaleza tiene un significado superior, y en todo pueden encontrarse enseñanzas aplicables al orden religioso y moral. Con este espíritu estudian los medievales la naturaleza, no por su interés en sí misma, sino en cuanto que de sus objetos —astros, plantas, animales, etc.— pueden deducir simbolismos aplicables al orden espiritual.

Algo parecido hay que decir de su interpretación de los hechos históricos, especialmente los relatados en la Sagrada Escritura. Más que los hechos en sí mismos, les interesa averiguar su significado simbólico. Dentro del marco general de los tres grandes acontecimientos —Creación, Redención y Juicio final—, encuadran los hechos particulares, cuyo sentido debe buscarse en conformidad con el esquema general preestablecido. Así, pues, en los hechos narrados en la Sagrada Escritura primeramente hay que buscar su sentido *literal, his-*

[13] CONRADO DE HIRSCHAU, *Dialogus super auctores* p.27 y 46.

[14] HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didasc.* II 9: PL 176,376 y 771; JUAN DE SALISBURY, *Metalog.* I 24.

tórico. Después hay que penetrar en el *tropológico* o moral. Y, finalmente, tratar de alcanzar el *alegórico* o espiritual, en que las realidades históricas representan un misterio de fe o las realidades celestes de la otra vida [15].

Podemos representar esquemáticamente esta diversidad de sentidos de la siguiente manera:

- I. *Literal*: sugerido por las palabras.........
  - a) *Propio*..........
    - 1) *Histórico*: sentido inmediato de las palabras.
    - 2) «*Secundum aetiologiam*»: proposiciones que se justifican alegando razones.
    - 3) «*Secundum analogiam*»: proposiciones referidas a otras, para hacer resaltar la unidad de pensamiento en una obra.
  - b) *Figurado*, en que las palabras tienen otro sentido además del propio.............
    - 1) *Típico*: lo individual representa lo universal.
    - 2) *Parabólico* o *alegórico*.
    - 3) *Moral*.
- II. *Espiritual*.....
  - 1) *Alegórico o típico*: el Antiguo Testamento prefigura el Nuevo; la naturaleza visible representa el mundo invisible.
  - 2) *Trópico, tropológico* o *moral*: la realidad visible representa otra realidad moral superior.
  - 3) *Analógico*: la realidad visible representa las realidades celestes.

BIBLIOGRAFIA

CHENU, M.-D., *L'équilibre de la scolastique médiévale:* Rev. Sc. Phil. et Théol. (1940) p.304-312.

FRITZ, G., y MICHEL, A., *Scolastique:* Dict. Théol. Cath. col.1711-1715.

SIMONIN, H.-D., *Qu'est ce que la scolastique:* La Vie Intell. 10 (1931) p.234-242.

VASOLI, CESARE, *Storia della Filosofia*. II. *La filosofia medioevale* (Milano, Feltrinelli, 1961).

STEENBERGHEN, F. VAN, *Histoire de la philosophie*. Période chrétien (Louvain 1964).

15 Cf. NIMIO DE ANQUÍN, *Nota sobre filosofía medieval:* Humanitas, IV (1958) 10 p.187-202. El P. HENRI DE LUBAC hace observaciones muy atinadas sobre cómo debe entenderse, sin exageraciones, el alegorismo cristiano en su artículo *A propos de l'allégorie chrétienne*, en Recherches de Science Relig. (1959) 1.º p.5-43.

16 Cf. E. DE BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiévale* II 312; SANTO TOMÁS, *Quodl.* VII 1.15; *Summa Theol.* I q.1 a.10 ad 2.

CAPITULO I

Renacimiento carolingio

1. **Carácter general.** No podía ser más lamentable el estado de la cultura en Europa a mediados del siglo VIII. En España el movimiento isidoriano había quedado cortado en flor por la invasión musulmana. En Italia, gracias a la dominación bizantina, subsistían algunos restos del saber antiguo en el antiguo exarcado de Rávena y un lejano reflejo de las tradiciones de Casiodoro en el monasterio de Monte Casino. Francia, que había sido profundamente romanizada y producido poetas y escritores notables, había llegado en el transcurso de los siglos V y VI a un estado admirablemente expresado por San Gregorio de Tours: «Las ciudades de Galia han dejado declinar, o más bien perecer, el estudio de las letras... No podía encontrarse nadie, gramático ni versado en la dialéctica, que fuese capaz de narrar los acontecimientos en prosa o en verso. Muchos lo deploraban, y decían: "Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis!"» [1]. Grito doblemente elocuente, hace observar Gilson. La mejor prueba de la ruina de las letras era deplorarla en semejante latín [2].

Por fortuna, no había perecido por completo la afición a las letras heredadas de la antigüedad. El desarrollo cultural de la España visigoda y de los monasterios de Irlanda e Inglaterra va a germinar en el continente en un brote pujante, en el llamado renacimiento carolingio.

Pipino el Breve, a ruegos de San Bonifacio (680-750), había fomentado el estudio en los monasterios. Desde los merovingios existía en la corte una escuela palatina, donde estudió el mismo Carlomagno, el cual pensó reformarla y ampliarla. Carlomagno se esforzó por unificar un imperio heterogéneo, en que entraban francos, germanos y latinos. Trató de elevar

[1] «Decedente, atque immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum, cum nonnullae res gererentur vel recte, vel improbe, ac feritas gentium desaeviret... nec reperiri posset quisquam peritus in arte dialectica grammaticus, qui aut stylo prosaico, aut metrico depingeret versu. Ingemiscebant saepius plerique, dicentes: Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis, nec reperitur in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis» (*Hist. franc.*: PL 71, 159 praef.). El mismo San Gregorio confiesa de sí mismo que «adplene non sum imbutus» en las reglas de la gramática (ibid., PL 71,160). Lamentaciones semejantes hallamos en las cartas de San Bonifacio, que revelan el triste estado de los estudios bajo los últimos merovingios (PL 89).

[2] *La Philosophie au Moyen Age* p.188.

el nivel cultural, con el fin de formar funcionarios capacitados para ser buenos instrumentos de gobierno, y eclesiásticos dignos de desempeñar su ministerio. Considerándose sucesor de Constantino, también se creía un poco como él «princeps populi christiani» y protector de la santa Iglesia de Dios.

Desde mucho antes de ser coronado emperador (800) trató de llevar a cabo sus propósitos, atrayendo a su corte a cuantos sabios le fue posible, con el fin de formar en su palacio una escuela modelo. En realidad, el proyecto de Carlomagno respondía a sus propósitos de reforma y organización política de sus Estados. Pero de hecho sus resultados fueron mucho más amplios, dando origen a un vigoroso movimiento cultural, que dará sus mejores frutos en los reinados de sus sucesores Ludovico Pío y Carlos el Calvo.

El renacimiento carolingio es una prueba de la perduración del espíritu de admiración y profunda estima por los valores de la antigua Roma. Era un ideal quimérico, pero alienta en la tentativa de restauración del «Imperio», como continuación del romano, aspirando a una política de carácter universal, que coincide con el momento en que la expansión del Islam rompía definitivamente la estructura geográfica, política, religiosa y cultural del mundo antiguo.

El ideal político de Carlomagno tuvo su mejor complemento en la restauración cultural impulsada por Alcuino, el cual, en un estado lamentable de postración de toda clase de estudios, soñaba con el resurgir de las bellas letras romanas. Sus resultados inmediatos fueron modestos. Sin embargo, aunque efímero y local, aquel noble esfuerzo no fue estéril. Si de momento no produjo grandes frutos, dejó su huella en la organización de las escuelas en que, con más o menos brillantez, se continúa el impulso, y que a su vez serán germen de otros renacimientos más fecundos.

Como todos los renacimientos, el carolingio mira hacia adelante, pero sobre todo hacia atrás. Más que el espíritu de progreso, alienta en sus promotores la admiración hacia los modelos antiguos, que tratan de imitar y de asimilar. Los consideran como prototipos de perfección literaria, retórica y dialéctica, que fueron las disciplinas que más poderosamente excitaron su interés. Los carolingios se anticipan a los humanistas en su pasión por buscar y coleccionar manuscritos antiguos de autores paganos y Santos Padres, por formar bibliotecas y hacer colecciones de manuales, extractos, selecciones y florilegios. No disimulan una alegría casi infantil al ponerse en contacto con los grandes modelos de la antigüedad.

Este cultivo de los monumentos literarios clásicos mantiene vivo el recuerdo de la grandeza de Grecia y de Roma. Las profundas convulsiones guerreras, políticas y sociales, consecuencia de los movimientos de los pueblos bárbaros, no lograron borrar por completo el ideal griego y romano, como representativos de una forma superior de cultura. Apenas quedaba nada de la herencia griega, y, sin embargo, el nombre de Atenas sonaba todavía en sus oídos con ecos de grandeza no superada. En cuanto a Roma, conocerán bastantes obras de los grandes poetas y oradores, como Virgilio y Cicerón; pero aprovecharán más bien las de los escritores de la decadencia, como Diómedes, Carisio, Phocas, Donato, Prisciano, Fortunaciano, Sulpicio Víctor, Julio Víctor, Mario Victorino, etc.

No fue un movimiento amplio y popular, sino minoritario, aristocrático y muy restringido. Pero también con un espíritu muy distinto del que alentará en el humanismo del siglo XV. Está inspirado por un profundo sentimiento cristiano. Su aspiración a recuperar el pasado clásico no implica la exclusión de los valores del cristianismo. Por el contrario, tienen plena conciencia de la superioridad de éste sobre la cultura pagana, la cual tratan de asimilar e incorporar dentro de su espíritu cristiano.

De aquí que su admiración por las bellezas de los literatos antiguos no sea incondicional, ni mucho menos. Algunos, como Ermenrico, en su carta a Grimaldo los rechazan: «Renunciemos a Virgilio como a un mentiroso y dejémosle sepultarse con Apolo y las Musas en el fondo de la laguna Estigia. Que allí abrace a su Proserpina y escuche a Orfeo cantando a los dioses infernales para recuperar a Eurídice. ¡Maldiga el rey del cielo tan vanas imaginaciones! ¿Cómo llamarlos, Señor, sino excrementos que dejan caer los caballos de nuestro carro? Pero a veces en la escoria puede hallarse oro. Y el estiércol prepara los campos para una cosecha más abundante de trigo. Así también las palabras de los poetas paganos, por impuras que sean, en cuanto que son verdaderas, pueden ser de utilidad para la inteligencia de la palabra divina» [3].

Otros, moderados, admiran las bellezas literarias de los paganos, al mismo tiempo que deploran sus errores [4]. Teodulfo

[3] *Mon. Germ. Hist.*, Epist. V 356.

[4] Eginardo, el arquitecto imperial, escribe así a su hijo Wussino, novicio en Fulda: «Sicut te praesens monui, in studio discendi te exerce, et quidquid ex ipso lucidissimo et abundantissimo magni oratoris ingenio [Rabano Mauro] assequi nobilis scientiae potueris, nihil intactum relinque: maxime autem probos mores illius, quibus excellit, imitari memento; *quoniam grammatica et rhetorica, caeteraque liberalium artium studia vana sunt,*

de Orleáns trata de dar un sentido aceptable a las fábulas de los poetas: «qualiter fabulae poëtarum a philosophis mystice pertractentur». Lupo de Ferrieres sabe frenar a tiempo su entusiasmo, manifestando su deseo de que Virgilio y Cicerón hubieran sido cristianos [5]. Y en carta a Alcuino alude con fina ironía al irlandés Probo de Maguncia, que los creía admitidos en el cielo [6].

«Los carolingios miran hacia los valores eternos. El hombre del Renacimiento, hacia el mundo terrestre. Este se deleita en la visión de las formas sensibles. Aquél se vuelve hacia la contemplación del mundo espiritual» [7]. Aman la belleza de la forma, pero no como un bien supremo. La belleza de la expresión no puede justificar la perversidad del fondo, como tampoco la sublimidad del contenido puede justificar la negligencia deliberada de la forma. Su ideal es la belleza de la naturaleza, elevada por la gracia de Cristo. Pero, a la vez, el amor a lo sobrenatural no excluye la admiración hacia lo natural.

Este ideal está admirablemente expresado por Escoto Eriúgena, cuando dice: «Divinorum eloquiorum littera et visibilium rerum species sensibiles, cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere, ut eum cuius vestimentum est, mereamur invenire, alterum vero, id est, creaturam visibilem prohibemur inquirere? Et quomodo et quibus rationibus contextum sit, non satis video» [8]. Las formas visibles son manifestaciones de la belleza infinita de Dios: «Visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divinae Scripturae sacramentis, contemplatur... invisibilis pulchritudinis imaginationes esse» [9]. No sólo la belleza de las cosas naturales, sino también la de las artificiales (retórica, música, matemáticas, artes plásticas) es símbolo de la contemplación del Verbo, en el cual se unifican las cosas: «Septem disciplinas, quas philosophi liberales appellant, intelligibilis contemplativae plenitudinis, qua Deus ex creatura purissime cognoscitur, significationes esse... Ut enim multae aquae ex diversis fontibus in unius fluminis alveum confluunt atque decurrunt ita natura-

et valde nociva servis Dei, nisi per gratiam divinam bonis moribus subesse noscantur: quia scientia inflat, charitas vero aedificat. Melius mihi quidem est ut te mortuum videre contingat, quam inflatum et scatentem vitiis» (*Epist.* 30: PL 104,519).

[5] *Liber de tribus quaest.*: PL 119,633.642.

[6] «... Ciceronem et Virgilium caeterosque opinione eius probatissimos viros in electorum collegium admittat...» (*Epist.* 20: PL 119,470).

[7] E. DE BRUYNE, o.c., I p.267-268; cf. p.190.

[8] *De div. nat.* III 35: PL 122,723.

[9] *In cael. hier.*: PL 122,138C.

les et liberales disciplinae in una eademque internae contemplationis significatione adunantur, quarum summus fons totius Sapientiae, qui est Christus, undique per diversas theologiae speculationes insinuat» [10].

De aquí se deriva un sentimiento que ya no es pura nostalgia hacia el pasado, sino confianza en sí mismo y en el porvenir. La grandeza de la antigüedad clásica no sólo puede igualarse, sino también superarse. Si los griegos y los romanos rayaron tan alto en las artes y las ciencias, los cristianos, que poseen además la revelación divina, pueden llegar más lejos aún. Es muy significativo este texto de Alcuino: «Si muchos se compenetraran con vuestras intenciones, se formaría en Francia una nueva Atenas. («Forsan Athenae novae perficerentur in Francia») ¿Qué digo? Una Atenas más hermosa que la antigua. Porque la nuestra, ennoblecida por la enseñanza de Cristo, sobrepasaría toda la sabiduría de la Academia. La antigua no tenía por maestros más que a los discípulos de Platón. Y así y todo, formada en las siete artes liberales, no dejó de resplandecer. Pero la nuestra estaría dotada, además, de la plenitud septiforme del Espíritu y sobrepasaría toda la dignidad de la sabiduría secular» [11].

El renacimiento carolingio fue esencialmente gramatical y literario. Pero en este campo tiene méritos indiscutibles. A él se debió el haber detenido la corrupción del latín, con el retorno a los autores clásicos. Sus representantes rinden culto al libro y a la biblioteca. Se preocuparon de recuperar códices antiguos, de reproducirlos en copias y extractarlos en florilegios. De esta labor se beneficiaron no sólo los autores clásicos, sino también los Santos Padres. El culto a la antigüedad fue unido a un interés creciente por el estudio de las fuentes de la cultura sagrada, que dio por resultado la aparición de un nutrido grupo de sabios en un ambiente todavía saturado de barbarie. Pero su fruto más eficaz y de mayor trascendencia fue la organización de las escuelas.

2. **Academia palatina.** El grupo de personalidades congregadas en Aquisgrán por el esfuerzo de Carlomagno constituyeron una especie de Academia literaria, distinta de la escuela, donde se leían autores clásicos y se componían versos latinos. Como muestra de su aprecio por la antigüedad, y también para atenuar un poco las distancias impuestas por la etiqueta palatina, adoptaron nombres de personajes bíblicos,

[10] *In cael. hier.*: PL 122,139CD.
[11] *Epist.* 170, en *Epistolae* vol.4 p.279.

latinos y griegos. Carlomagno era David o Salomón; Alcuino, Horacio Flacco; Paulino de Aquileya, Timoteo; Teodulfo, Píndaro; Angilberto, Homero; Eginardo, Beseleel; Modoino, Ovidio Nasón; Adalardo —nieto de Carlos Martel—, Antonio Agustín, uniendo estos dos nombres como alusión a su amor a la vida monástica y a las letras cristianas. Otros personajes menos importantes llevaban los nombres de Damatas, Menalcas, Coridón, Mopso, Delia, Tirsis, etc. Gisela, hermana de Carlomagno, era Lucía, y su prima Guntruda o Gundrada es la virgen Eulalia que figura en algunas epístolas de Alcuino.

3. **Escuela palatina.** Los primeros maestros que logró atraer Carlomagno fueron dos irlandeses, CLEMENTE, monje celta, que había desembarcado en Francia junto con JOSÉ ESCOTO, presentándose como mercaderes de sabiduría, pregonando su mercancía en las plazas. Carlomagno los hizo llamar y los incorporó a su escuela. Clemente no pasaba de ser un mediocre gramático. Se retiró a Wurtzburgo, donde murió. José Escoto pasó a Italia y profesó en el monasterio de San Agustín de Pavía.

Otro irlandés fué DUNGAL EL RECLUSO, monje de Saint Denis (h.784). Dedicó a Carlomagno un poema celebrando su victoria sobre Tasilón: «Hos Karolo regi versus Hibernicus exsul» [12]. El rey le consultaba sobre cuestiones de astronomía. En una carta le pide su parecer sobre la cuestión de la naturaleza de las tinieblas, planteada por Fredegiso. Dungal le contesta acerca del doble eclipse de sol de 810 [13]. Se lamenta de no tener a mano las obras de Plinio: «Plinius enim secundus et alii libri per quos aestimem haec me posse suplere non habentur nobiscum in his partibus». Impugnó a Claudio de Turín.

A su retorno de la campaña de Italia, después de anexionarse el reino de los longobardos (774), Carlomagno trajo consigo al notable gramático PEDRO DE PISA († h.799), a cuyas clases asistió en Aquisgrán, sirviéndose de él para su correspondencia en verso con Paulo Warnefrido [14]. Después de la campaña de Friul (775-776) trajo al gramático italiano PAULINO DE AQUILEYA († 802), natural de Forli, el cual enseñó en Aquisgrán desde 777 hasta 787, en que fue elevado a la sede

[12] PL 98,1443ss.

[13] PL 105,447.

[14] «In discenda grammatica Petrum Pisanum, diaconum, senem audivit» (EGINARDO, *Vita Caroli* 25: PL 97,49). Fragmentos en H. HAGEN, *Anecdota helvetica* (Leipzig 1870) p.159-171. *Poetae latini aevi Karolini* I p.50.

patriarcal de Aquileya. Intervino en las controversias contra Félix de Urgel. Se le debe la forma actual del *Credo*, cuyo uso promovió en la liturgia de la misa [15]. PABLO WARNEFRIDO (Paulus diaconus, h.725-799) era un italiano de noble familia longobarda. Se educó en Pavía e ingresó en el monasterio de Civate, de donde pasó a Monte Casino (775). En 782 fue a la corte de Aquisgrán para pedir la libertad de un hermano suyo que había sido hecho prisionero. Carlomagno lo retuvo en su escuela, donde enseñó gramática (782-786), siendo maestro de griego de la princesa Rotruda. Hacia 787 retornó a Monte Casino, conservando siempre la más alta estimación de Carlomagno. Fue gramático, historiador y poeta. Se le atribuyen el himno de San Juan *Ut queant laxis* y el *Ave maris stella*. Escribió una gramática *(Ars Donati)* y una *Historia longobardorum*. A instancias de Carlomagno redactó, o revisó en Monte Casino, una colección de homilías [16]. EGINARDO, o Einhard († 839). Natural de Maingau y educado en Fulda. Secretario y arquitecto de Carlomagno. Dirigió las obras de la catedral de Aquisgrán. «Beseleel fabre primum qui percipit omne, artificum praecautus opus» [17]. Tuvo por ayudante a Ansegisio, «exactor operum regalium». Conoció la obra de Vitrubio [18]. Fundó la abadía de Seligenstadt, adonde se retiró y escribió la biografía de Carlomagno *(Vita Caroli)* imitando a Suetonio [19]. ANGILBERTO († 814), yerno y primer ministro de Carlomagno. Es el único franco que figura en el renacimiento carolingio. En 794 se retiró a la abadía de Céntula.

En las cortes de Carlomagno y Ludovico Pío figuran varios personajes españoles. Uno es el visigodo TEODULFO DE ORLEÁNS († 821), refugiado en Francia. Enseñó en Aquisgrán. En 798 fue nombrado obispo de Orleáns y en 800 recibió de León III el palio de arzobispo. Envuelto en intrigas cortesanas, fue depuesto en 818, muriendo poco después.

Teodulfo cultivó los géneros más variados de poesía, odas, fábulas, epigramas y epístolas, esforzándose por imitar los modelos clásicos. En su poema *De libris quos legere solebam* menciona como autores favoritos a Horacio, Virgilio, Lucano y Cicerón. Fue un gran erudito y coleccionista de libros y objetos antiguos.

[15] *Poetae latini aevi Karolini* I p.126-148.

[16] PL 95,1159-1566. Warnefrido se las dedica con estos versos:

Utere felix — Carole princeps,
Munere Christi — Atque togate
Pluribus annis — Arbiter orbis
Luxque decusque — Dardanidaeque
Magne tuorum, — Gloria gentis.

[17] WALAFRIDO ESTRABÓN, *Carm.* 23.

[18] PL 104,520.

[19] PL 97,25-62.

La *Biblia de Teodulfo* es uno de los ejemplares más bellos de la miniatura carolina. Colaboró con Carlomagno en su intento de reforma eclesiástica y en la organización de escuelas rurales [20]. A petición de Carlomagno escribió un tratado *Sobre el Espíritu Santo*, defendiendo su consustancialidad [21]. En una poesía describe bellamente las siete artes liberales. Compuso el himno *Gloria laus*, y se dice que Ludovico Pío sacó de la cárcel a su autor, emocionado al oírlo cantar el día de Ramos en la procesión de las palmas.

ALCUINO (730/35-804).—1. **Vida.** El alma del movimiento cultural carolingio y su figura más notable es el anglosajón Alcuino. Hizo sus primeros estudios en la escuela episcopal de York, bajo la dirección de Egberto y Aelberto. Comenzó a enseñar en 766, cuando el segundo fue elegido arzobispo, encargándose de la dirección de la escuela en 778.

En 780 fue enviado a Roma por su arzobispo Eanbaldo para obtenerle el palio. Visitó Monte Casino con objeto de buscar manuscritos para su biblioteca. A su regreso (781) se encontró en Parma con Carlomagno, el cual le rogó se encargara de organizar una biblioteca en su palacio de Aquisgrán. Cumplida su misión en Roma y entregado el palio a su arzobispo, se hizo cargo de la escuela palatina (781-790). Tras breve estancia en Inglaterra (790-792), quizá con el encargo de negociar la paz con Offa, rey de Mercia, regresó a Aquisgrán. En 793 combatió el adopcionismo de Elipando y Félix de Urgel. En 796 obtuvo permiso para retirarse a la abadía de San Martín de Tours, de la que fue abad, aunque sólo era diácono. En ésta y en las de San Lupo de Troyes y de Ferrieres organizó escuelas conforme al modelo de la de York. En 799 asistió al concilio de Aquisgrán contra Félix de Urgel. Murió en San Martín de Tours, cantando su antífona favorita, *O clavis David*.

Como pensador carece de originalidad, y no pasa de un nivel mediocre. Pero se distinguió por su laboriosidad y sus magníficas dotes de organizador [22]. A diferencia de otros extranjeros, que sólo permanecieron breve tiempo en la corte carolingia, Alcuino realizó una labor estable y eficaz. A él se debe haberse hecho realidad los proyectos de Carlomagno, de

[20] *Capitula ad presbyteros parochiae suae:* PL 95,191.

[21] PL 105,259-276; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* 2.ª III 75-76; J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age* I 13,98.

[22] «La vraie grandeur d'Alcuin tient à sa personne et à son oeuvre civilisatrice plutôt qu'à ses livres» (E. GILSON, *La phil. au Moyen Age* p.192). M. PICAVET lo califica de «verdadero autor del renacimiento filosófico en Francia y Alemania» (*De l'origine de la philosophie scolastique* [París 1889] p.267).—Sus fuentes son Cicerón (*De inventione*), Prisciano, Donato, Phocas, Julio Víctor, San Agustín, Casiano, Boecio, San Beda y abundantemente San Isidoro.

quien fue el gran colaborador, si ya no el inspirador. Su epistolario revela una gran intimidad con el emperador y su familia. En la reforma de la enseñanza y la liturgia vino a ejercer funciones equivalentes a ministro de educación. Guizot dice que es «pour ainsi dire le premier ministre intellectuel de Charlemagne» [23].

Organizó la escuela palatina, introduciendo el estudio del *trivium* y del *quadrivium*, conforme al plan de Boecio y Casiodoro, tal como se enseñaba en la escuela de York. Admiraba profundamente la cultura clásica. Cita a Cicerón, Lucano, Ovidio, Plinio, Stacio, etc. Pero su poeta predilecto era Virgilio, al que trata de imitar, llamándose a sí mismo «cisne transmarino».

No es aventurado suponer su intervención en las famosas capitulares de 787 y 789. Hacia 787 envió Carlomagno una circular, *De litteris colendis*, a obispos y abades, uno de cuyos ejemplares se conserva en Fulda, y que, en frase de J. de Gehllinck, «hace época en la historia de la enseñanza en Occidente». Puede considerarse como el principio de la reorganización y multiplicación de las escuelas monacales y catedralicias, cuyo desarrollo conducirá tres siglos más tarde a la floración de las universidades. «Nos ha parecido a nosotros y a nuestros fieles sumamente útil que los obispados y monasterios de los cuales Cristo se ha complacido en confiaros el gobierno, no se limiten a practicar una vida regular y piadosa, sino que se ocupen también en el oficio de instruir a aquellos que han recibido de Dios capacidad para aprender, cada uno según sus propios medios... Ciertamente que es preferible vivir bien que saber mucho; sin embargo, es conveniente saber para bien obrar». Para comprender las Sagradas Escrituras es necesario conocer las letras humanas: «Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit» [24].

Otra capitular de 23 de marzo de 789 propone un programa de formación eclesiástica, ordenando que en cada monasterio haya una escuela en la cual los niños puedan aprender lectura, escritura, cómputo, canto y el salterio. Sólo deben usarse libros bien escogidos, teniendo cuidado de que los alumnos no los alteren al copiarlos.

[23] *Histoire de la civilisation en France* (París 1853) II p.167.

[24] *Karoli epistola de litteris colendis:* Mon. Germ. Hist., LL, II, Capitularia, t.1 p.78-80; PL 98,895-896.

2. **Obras** (PL 101). Sobre artes liberales: *Grammatica, Rhetorica, Dialectica, Orthographia.* (Los tratados sobre el cuadrivio se han perdido.) Filosóficas: *De animae ratione ad Eulaliam virginem.* Teológicas: *Pipini regalis et nobilissimi iuvenis disputatio cum Albino scholastico; De fide sanctae et individuae Trinitatis* (h.802); *De virtutibus et vitiis; Propositiones ad acuendos iuvenes; Adversus Felicis haeresim; Adversus Elipandum; Libri carolini* (PL 98). Numerosas obras exegéticas, destacando la revisión de la Vulgata, entre 799-801. Un nutrido epistolario de más de 300 cartas.

3. **Noción de filosofía.** Alcuino agrupa nociones procedentes de Boecio, Casiodoro y San Isidoro. La filosofía es amor de la sabiduría *(philos-sophia)*. «Philosophia est naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est aestimare. Est quaeque philosophia honestas vitae, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus saeculi; quod magis convenit christianis, qui saeculi ambitione calcata disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt» [25]. Es la maestra de todas las virtudes: «omnium virtutum magistra» [26].

En su división combina la estoica, procedente de San Agustín, con el conjunto de las artes liberales: «In *physica* igitur causa quaerendi, in *ethica* ordo vivendi, in *logica* ratio intelligendi versatur» [27]. Como San Isidoro y San Beda, cree hallar en la Sagrada Escritura todas las partes de la filosofía: la *física,* en el Génesis y el Eclesiastés; la *ética,* en los Proverbios, y la *lógica* o la *teología,* en el Cantar de los Cantares y en el Evangelio.

4. **Orden del saber.** Alcuino tiene un concepto jerárquico del saber. Hay que comenzar el estudio por las siete artes liberales, que son las siete columnas que sostienen el edificio de la sabiduría. «Sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur, nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur» [28]. Su maestro Egberto decía que las artes liberales no eran obra de los hombres, sino de Dios. Dios las había creado, y los hombres inventado [29]. «Magister non solum litterario

[25] *Dialectica:* PL 101,952. [26] *Grammatica:* PL 101,849C.

[27] *Dialectica:* PL 101,952.921.950.

[28] «Faciam quod rogasti, vobisque ad videndum ostendam septem philosophiae gradus» *(Grammatica:* PL 101,853C).

[29] «Philosophi non fuerunt conditores harum scientiarum, sed inventores. Nam creator omnium rerum condidit eas in naturis sicut voluit. Illi vero qui sapientiores erant in mundo, inventores erant harum artium in naturis rerum» (PL 100,271D).

nos liberalium studiorum itinere duce, sed etiam meliores sophiae vias, quae ad vitam ducunt aeternam pandere potest... et per quosdam eruditionis gradus ab inferioribus ad superiora ducere, donec pennae virtutum paulatim accrescant. Non aliter ad perfectam quislibet deducitur scientiam nisi his septem columnis..., sunt enim septem philosophiae gradus, per quos ad sublimiora speculativae scientiae deducitur» 30.

Inspectiva: Theologia (qua supergressi visibilia de divinis et caelestibus aliquid mente solum contemplamur).

- *Actualis* (quae in operat onibus huic vitae mortali necessariis consistit)......
  - Physica (naturalis) (causa quaerendi)............
    - Arithmetica.
    - Geometria.
    - Musica.
    - Astronomia.
    - Astrologia.
    - Mechanica.
    - Medicina.
  - Ethica (moralis) (ordo vivendi).
    - Prudentia.
    - Iustitia.
    - Fortitudo.
    - Temperantia.
  - Logica (rationalis) (ratio intelligendi)........
    - Dialectica (pugnus astrictus)..
      - Isagoge.
      - Categoriae.
      - Syllogismorum formulae.
      - Definitiones.
      - Topica.
      - Perihermeneias.
    - Rhetorica (palma distenta).......
      - Inventio.
      - Dispositio.
      - Elocutio.
      - Memoria.
      - Pronuntiatio.

Las artes liberales, que comprenden toda la filosofía, tienen dos grados: *Trivio* (gramática, retórica y dialéctica) y *Cuadrivio* (aritmética, geometría, música y astronomía). Pero, a su vez, estas disciplinas se ordenan a la teología, que consiste en el estudio de la Sagrada Escritura, interpretada a la luz de los Santos Padres: «Estos son los caminos por donde debéis caminar todos los días en vuestros años jóvenes, hasta que hayáis crecido y llegado a la madurez espiritual para poderos dedicar a los menesteres más altos del estudio de las Escrituras» 31.

30 *Grammatica:* PL 101,894.

31 *Grammatica:* PL 101,853C. Las divide también en: *res, intellectus, voces* (PL 101,850.854).

Alcuino conoció y practicó la dialéctica. En la dedicatoria de su tratado *De Trinitate* (802) declara que deben aplicarse las categorías para la explicación de las cuestiones trinitarias: «...Dialecticae disciplinae discere velle rationes, ...dum profundissimas de Sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit (Augustinus) quod etiam... pius et devotus inquisitor facile inveniet, si philosophiae cognitionem in discendo habere non negligit» [32]. Así expone cómo le convienen a la Trinidad las palabras sustancia, esencia, subsistencia y naturaleza [33]. No obstante, esta aplicación de la dialéctica a la teología apenas pasó de proyecto. Alcuino se atiene todavía simplemente a la *explicación*, valiéndose de la gramática; pero no emplea la demostración, utilizando los métodos dialécticos.

5. **Psicología.** La carta *De animae ratione*, dirigida a la virgen Eulalia (Gontruda o Gundrada, prima de Carlomagno), es el primer tratado medieval de psicología. Está compuesto con conceptos entresacados de San Agustín, pero que, desglosados de su contexto del sistema agustiniano, quedan como flotando en una atmósfera de vaguedad. No obstante, la selección de Alcuino es interesante, porque recoge un conjunto de nociones que revelan, ya que no un talento filosófico de altura ni una gran penetración, por lo menos una finura de espíritu notable en el medio ambiente del siglo VIII.

El hombre es un compuesto de alma y cuerpo *(anima et caro)*; pero su parte principal es el alma, que es lo mejor que tenemos en nosotros, por ser imagen de Dios y porque nos hace capaces de conocerlo y amarlo. El hombre se distingue del animal por su razón y por la libertad. La imagen trinitaria de Dios se refleja en las potencias del alma, la cual, siendo una sola, tiene inteligencia, voluntad y memoria. Está dotada, además, del poder de discernir *(ratio)*, de apreciar *(animus)* y de comprender *(mens)*. Tiene a su servicio los órganos sensitivos, por los cuales percibe las cosas exteriores, aunque la sensación es cosa propia del alma. Pero en cuanto a sus actividades peculiares e internas el alma no necesita de los sentidos, que más bien son un estorbo para ascender a las realidades espirituales. «Si enim vel Deum, vel seipsam, vel spirituale aliquid considerare gestit, avertit se a sensibus carnis, ne fiant ei impedimento, spiritalia rimanti» [34].

En cuanto a la cuestión del origen del alma, Alcuino cree

[32] PL 101,12CD.
[33] PL 100,407-409.
[34] *De animae ratione*: PL 101,644.

que ha sido creada por Dios, como todas las demás cosas. Pero duda si de manera inmediata o mediata. Declara que en su biblioteca de Tours no posee los documentos necesarios para resolver el problema, y aconseja a Eulalia que rebusque en la biblioteca imperial para ver si los encuentra y se los puede remitir. Por lo demás, lo principal consiste en que el alma, creada a imagen de Dios, tienda a El con todas sus fuerzas, dominando su cuerpo y los atractivos sensibles para llegar al Redentor, «cui teipsam studeas, virgo nobilissima, tota mentis intentione mancipare» [35].

6. **Valor de los bienes del mundo y de la filosofía.** Alcuino une un profundo sentimiento cristiano a una sincera estima de los bienes y valores del mundo, subordinándolos siempre al bien supremo, que es Dios. Su lema, de raigambre agustiniana, es: de lo inferior a lo superior, de lo visible a lo invisible, de lo temporal a lo eterno.

Todas las cosas son obra de Dios, y, por lo tanto, buenas, bellas y verdaderas. Todas pueden amarse por sí mismas, pero elevándolas a su término, que debe ser el amor de Dios, con lo cual quedan purificadas: «Sapientiam tantummodo propter Deum, propter puritatem animae, propter veritatem cognoscendam, etiam et propter seipsam diligatis» [36]. Si es fácil amar las criaturas, en las cuales los bienes siempre son deficientes, más fácil es amar a Dios, en el cual se halla el bien en su plenitud: «Si naturale est omni homini bonum amare, naturale est etiam Deum amare, quia Deus summum bonum est, sine quo bono nil boni quidquam habere poterit. Ille est indeficiens bonum, plena pulchritudo, felicitatis abundantia» [37]. Esta tendencia al sumo bien está profundamente impresa en la naturaleza humana. Pero debe ser despertada y orientada por el maestro en la educación del discípulo: «Est mentibus hominum veri Boni naturaliter inserta cupiditas, sed ad falsa quaedam plurimos eorum devius error abducit» [38].

No hay que despreciar los bienes del mundo. Hay bienes y valores espirituales que merecen ser amados por sí mismos, como la ciencia, la verdad, la virtud, la belleza y el amor honesto: «Primo sciendum est, quod quaedam res tam clarae et tam nobiles sunt, ut non propter aliud emolumentum expetendae sint, sed propter suam solummodo dignitatem amandae

[35] *De animae ratione*: PL 101,646.
[36] *Grammatica*: PL 101,850.
[37] *De animae ratione*: PL 101,659.
[38] *Grammatica*: PL 101,849.

sunt et exsequendae... Haec sunt: virtus, scientia, veritas, amor bonus»[39].

También hay bienes en los filósofos paganos, y son estimables y aprovechables para un cristiano, aunque de ellos nos separan dos cosas: la fe y el bautismo: «Quid philosophis cum his? —Has intellexerunt in natura humana et summo studio coluerunt. —Quid tunc distat inter philosophum et christianos? —Fides et baptismus. —Prosequere tamen philosophicas definitiones de virtutibus, et primum dic quae sit ipsa virtus? —Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum nobilitas. —Honor eximius est coram hominibus haec servanti et laus apud Deum. Sed miror nos christianos, si illi philosophi has virtutes ob illarum tantum dignitatem vel laudem vitae servaverunt, cur nos ab his in multis declinamus... —Plus miserandi quam mirandi sumus»[40].

Pero su profundo sentido cristiano preserva, tanto a Alcuino como a todos los demás carolingios, de una admiración incondicional hacia los modelos de la antigüedad. Para un cristiano, la norma suprema no son «las mentiras de Virgilio», sino la verdad del Evangelio. «Humanae animae pulchritudo est et decus, sapientiae studium, non illa quae in terrenis solet occupari negotiis, sed illa magis qua Deus colitur et amatur... Haec in virgiliacis non invenietur mendaciis, sed in evangelica affluenter reperietur veritate»[41].

Es notable su sentido de la medida, del equilibrio, de la proporción y de la armonía. En todas las cosas hay que guardar el «bonus modus». «Philosophicum illud proverbium non solum moribus sed etiam verbis esse necessarium: ne quid nimis». «Nam bonus modus est in loquendo tamquam in ambulando: clementer ire, sine saltu, sine mora, quatenus omnia medii moderaminis temperantia fulgerant». «Est et vere in omni re necessarium, quia quidquid modum excedit, in vitio est»[42]. Por lo tanto, hay que estimar los bienes naturales y espirituales, pues los ha creado Dios. Apreciar y amar la naturaleza es también honrar a Dios. Pero siempre debe guardarse el orden debido, elevando todas las cosas a Dios, que es el Bien supremo: «Teneat igitur anima ordinem suum»[43].

7. **Discípulos de Alcuino.** FREDEGISO († 834). Diácono, sucesor de Alcuino en la abadía de San Martín de Tours (819-834).

[39] *De Rhetorica*, ed. C. HALM, *Rhetores latini minores* (Leipzig 1863) p.548.
[40] Ibid., p.548-549.
[41] *De animae ratione* c.14: PL 101,646B.
[42] *De Rhetorica*, ed. C. HALM, p.547.
[43] Ibid., p.550.

En su epístola *De nihilo et tenebris*, compuesta entre 800-814[44], sostiene que la nada es algo real, porque Dios hizo el mundo de la nada. También son algo real las tinieblas, porque se dice en el Éxodo (10,12) que «tenebris eam involvit adeo spisis ut palpari quirent». Así, pues, si la Sagrada Escritura habla de la *nada* y de las *tinieblas*, es porque ambas cosas existen realmente. Se trata simplemente de una interpretación burdamente materialista y literal de la Sagrada Escritura[45]. Algo parecido enseñó un «Atheniensis sophista» en la corte de Aquisgrán, sosteniendo que la muerte es algo real, porque es la que debe recibir el premio de la vida. — HAIMÓN DE HALBERSTADT († 853). Condiscípulo y amigo de Rabano Mauro, el cual le dedicó su *De Universo*. Abad y obispo de Halberstadt. Intervino en la controversia sobre la Eucaristía con su obra *De corpore et sanguine Domini*[46]. Su *Breviarium Historiae Ecclesiasticae* es un extracto de Rufino. Comentó la mayor parte de los libros de la Sagrada Escritura, en un sentido excesivamente místico y alegórico. — AMALARIO DE METZ († 850). Obispo de Tréveris. Escribió cuatro libros *De ecclesiasticis officiis* e intervino en las controversias de su tiempo.— HILDUINO († post 835). Abad de Saint Denis. Su nombre va unido al acontecimiento de la entrada del seudo Dionisio en Occidente. En 757, el papa Paulo envió a Pipino el Breve las obras del seudo Dionisio, junto con una *Gramática* de Aristóteles. En 827, Miguel II el tartamudo envió otro ejemplar a Ludovico Pío. Ambos fueron colocados en Saint Denis, y el abad Hilduino emprendió la labor de traducirlos entre 831-835, con ayuda de algunos monjes griegos, realizando una versión mediocre y casi ininteligible[47]. Compuso, además, una *Pasión de San Dionisio* («Post beatam et salutiferam»), fundiendo en un solo personaje al convertido por San Pablo, al mártir de París y al autor del *Corpus dionysianum*. Con ello forjó una leyenda, que durará hasta el Renacimiento. — Discípulos de Alcuino fueron también los anglosajones CÁNDIDO VITTO, o VIZO (el Blanco), que le acompañó a Francia; SIGULFO, que le sucedió en la abadía de Ferrières, y MODUINO († 840), obispo de Auxerre y buen poeta; EUBOLDO DE YORK, WETINO, ERLEBALDO.

8. **Organización de las escuelas.** Ya antes de las capitulares de Carlomagno existían escuelas en los monasterios benedictinos, aunque después se multiplican y adquieren mayor esplendor. Muchas de ellas eran dobles. Una *interior (schola interior, schola claustri)*, reservada a los monjes, que a veces se desdoblaba en otra más elemental *(pueri oblati)*, y otra

[44] PL 105,751-756. Ed. E. DÜMMLER, *Mon. Germ. Hist.*, Epist. t.2 p.552-555.

[45] L. GEYMONAT, *I problemi dei nulla e delle tenebre in Fredegiso di Tours:* Riv. di Filosofia 43 (1952) p.280-288; F. CORVINO, *Il «De nihilo et tenebris» di Fredegiso di Tours:* Riv. critica Storia Filosofia 11 (1956) p.275-286.

[46] PL 116,193ss; 118,875-958.

[47] P. THÉRY, *Etudes dionyssiennes* I 2

exterior (schola exterior), a la cual podían asistir seglares. La enseñanza comprendía el ciclo de artes liberales, canto y liturgia para las funciones eclesiásticas, lectura de la Biblia y Santos Padres y algún estudio de autores profanos. Pero su finalidad era ante todo eclesiástica y espiritual.

Fueron centros florecientes las abadías de San Martín de Tours (Alcuino, Fredegiso), Fulda (Rabano Mauro, Cándido Bruno), Ferrières (Alcuino, Lupo de Ferrières, San Adón † 875), Corbie (San Anscario, San Adalardo, Wala † 836, Pascasio Radberto, Ratramno), Reichenau (fundada por el español San Firminio, Wadilcoz, Walafrido Strabón), Seligenstadt (Eginardo), Céntula (Angilberto), Fléury (Teodulfo de Orleáns, Abbon), Hirschau (Hidulfo, Rutardo), San Matías de Tréveris (Eberardo), Prümm (Reginon de Prümm), Metz, Salzburgo, Monte Casino (Alfano, Desiderio), Luxeuil, San Gall (fundada por San Otmaro, 720-759; sus primeros maestros fueron Werimberto y Harmoto, discípulos de Rabano; Marco y Moengall, irlandeses; Isón)[48].

Gracias a la organización de las escuelas, el impulso del renacimiento carolingio logró pervivir a través de la decadencia de los dos siglos de depresión feudal.

BIBLIOGRAFIA

Renacimiento carolingio

Bonilla San Martín, A., *Historia de la Filosofía española* t.1 (Madrid 1908).

Brunhes, G., *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne* (Fribourg 1904).

Canella, G., *Della dialettica nelle scuole dopo la rinascenza carolingia*: Riv. di Scienze Storiche (1904) 398-408.

Delhaye, Ph., *Un plaidoyer pour l'âme universelle au IXe siècle*: Mélanges de Sc. religieuse 4 (1947) 155-182.

Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, VI (E. Amann, *L'époque carolingienne*, p.129-152).

Halphen, L., *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne* (París 1926).

Laistner, M. L. W., *Thought and letters in Western Europe, a. D. 500 to 900* (Londres 1931).

Leclercq, J., *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle*: Analecta monastica I (Studia anselmiana, 20) (Roma 1948).

— *Y a-t-il une culture monastique?* En «Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale» (Settimane di Studio del centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 4) (Spoleto 1957) p.339-356.

Manitius, Max, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vols. (Munich 1911-1931).

Moncelle, P., *Alcuin*: Dict. Hist. et Géogr. Eccl. II 30-40.

Patzelt, E., *Die Karolingische Renaissance. Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters* (Viena 1924).

[48] Pérez de Urbel, J., *Historia de la Orden Benedictina* p.135 y 142.

RABY, *A history of Christian-Latin poetry* (Oxford 1927).
— *A history of secular Latin poetry in the Middle Ages* 2 vols. (Oxford 1934).
VOLPE, G., *Medioevo* (Firenze 1933) p.125ss.
MAÎTRE, L., *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu' à Philippe Auguste* (768-1180) (París 1866).
— *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités*: Archives de la France monastique 26 (1924).

ESCUELAS EN LA EDAD MEDIA

RAND, E. K., *The Founders of the Middle Ages* (Cambridge 1928).
ROGER, M., *L'enseignement des lettres clasiques d'Ausone à Alcuin* (París 1905).
THÉRY, A. F., *L'école et l'accadémie palatines, Alcuin* (Amiens 1878).
VENTURA, L., *La pedagogia del cristianesimo* (Roma 1936).

CAPITULO II

Difusión del movimiento carolingio

RABANO MAURO (h.784-856).—1. **Vida.** El impulso cultural carolingio continúa en los reinados de sus hijos Ludovico Pío y Carlos el Calvo. Dos discípulos de Alcuino transmiten sus enseñanzas a Alemania: WADILCOZ en la abadía de Reichenau y RABANO MAURO en la de Fulda.

Rabano era natural de Maguncia. Ingresó en Fulda, recibiendo su primera educación bajo el abad Bangulfo. Pasó después a Tours (801), donde completó su instrucción en artes liberales con Alcuino, el cual le puso el sobrenombre de «Maurus»: («Mauri nomen exprimentem, quod meus magister beatae memoriae Albinus mihi indidit» [1]. Trató de reorganizar los estudios en Fulda, pero tropezó con la oposición del abad Ratgario, gran constructor, que obligaba a los monjes a trabajar en sus edificaciones, y que confiscó a Rabano sus cuadernos de apuntes [2]. Ratgario fue depuesto en 818, sucediéndole Eigil, y a éste Rabano (822), continuando su enseñanza hasta 842, en que, quizá por motivos políticos, dimitió y se retiró a la abadía de Petersberg. En 847, Luis el Germánico lo nombró obispo de Maguncia, donde falleció en 856. Su laboriosidad ejemplar y su fecundidad como escritor le merecieron el calificativo de «Praeceptor Germaniae» [3].

[1] *Rabani Epist.* 14: Mon. Germ. Hist., Epistolae, t.5 p.403.

[2] *Carmina Rabani*: PL 112,1600.

[3] No se propone hacer obra original, sino simplemente de utilidad práctica. Trata de formar a sus monjes y prepararlos para el apostolado misionero. «Doctrinam non augere, sed in posteritatem propagare ei cordi fuit» (DÜMMLER: Mon. Germ. His., Epist., t.5 p.379). «Quid ego, quasi doctus magister, per omnia ipsius (libri) mysteria indagare aut explanare potuissem? Sed Patrum vestigia sequens, ea quae explanata ab eis inveni,

2. **Obras** (PL 107-112). *Grammatica, Liber de computo, De clericorum institutione; De ecclesiastica disciplina; De Universo, seu de rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione; De anima. De virtutibus et vitiis; Allegoriae in universam Scripturam; De videndo Deo, de puritate cordis et modo paenitentiae; Epistola ad Notingum cum libro de praedestinatione* (contra Gotescalco). Poesías.

3. **Noción de filosofía.** «Est enim philosophus, qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet, omnem bene vivendi tramitem tenet»[4]. Su objeto es «Naturae inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est rimari»[5]. En el mismo libro *De Universo* hace un breve resumen de opiniones de filósofos[6].

En cuanto a la división de la filosofía, expone dos, una calcada en Alcuino, que procede de Casiodoro y San Agustín[7], y otra más personal en la introducción al libro *De clericorum institutione*[8], que nos permitimos esquematizar en el doble cuadro siguiente:

et ad similitudinem sensus eorum (gratia Dei annuente) per me investigare potui, in ordinem disponi, atque in unum opusculum colligere curavi» *(Epist. a Ludovico Pío:* PL 109,208). «Nec per me, quasi ex me, ea protuli, sed auctoritati innitens maiorum, per omnia illorum vestigia sum secutus, Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Ioannem, Damasum, Cassiodorum, et caeteros nonnulos quorum dicta alicubi in ipso opere, ita ut ab eis scripta sunt per convenientiam posui, alicubi quoque eorum sensum leis verbis propter levitatem operis strictim enuntiavi, interdum vero, ubi necesse fuit, secundum exemplar eorum quaedam meo sensu protuli» *(De clericorum inst.:* PL 107,296). Utilizará además ampliamente a San Isidoro, San Beda y Alcuino.—H. Peltier, *Rhaban Maur:* Dict. Théol. Cath. XIII 1561-1639.

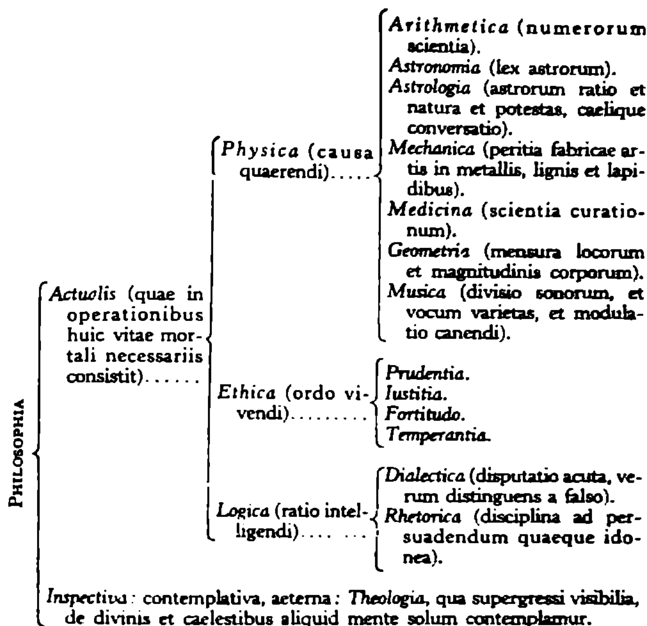
[4] *De Universo:* PL 111,413.

[5] Ibid.: PL 111,416.

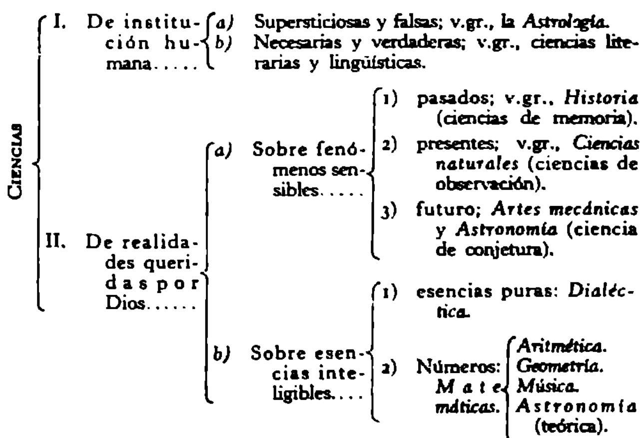
[6] Ibid.: PL 111,416.

[7] *De Universo:* PL 111,413C-D; *De cleric. instit.* III: PL 112,16-26.

[8] PL 107,393-394.



- **Philosophia**
  - *Actualis* (quae in operationibus huic vitae mortali necessariis consistit)......
    - *Physica* (causa quaerendi).....
      - *Arithmetica* (numerorum scientia).
      - *Astronomia* (lex astrorum).
      - *Astrologia* (astrorum ratio et natura et potestas, caelique conversatio).
      - *Mechanica* (peritia fabricae artis in metallis, lignis et lapidibus).
      - *Medicina* (scientia curationum).
      - *Geometria* (mensura locorum et magnitudinis corporum).
      - *Musica* (divisio sonorum, et vocum varietas, et modulatio canendi).
    - *Ethica* (ordo vivendi).........
      - *Prudentia.*
      - *Iustitia.*
      - *Fortitudo.*
      - *Temperantia.*
    - *Logica* (ratio intelligendi)......
      - *Dialectica* (disputatio acuta, verum distinguens a falso).
      - *Rhetorica* (disciplina ad persuadendum quaeque idonea).
  - *Inspectiva*: contemplativa, aeterna: *Theologia*, qua supergressi visibilia, de divinis et caelestibus aliquid mente solum contemplamur.



- **Ciencias**
  - I. De institución humana.....
    - *a)* Supersticiosas y falsas; v.gr., la *Astrología.*
    - *b)* Necesarias y verdaderas; v.gr., ciencias literarias y lingüísticas.
  - II. De realidades queridas por Dios......
    - *a)* Sobre fenómenos sensibles.....
      - 1) pasados; v.gr., *Historia* (ciencias de memoria).
      - 2) presentes; v.gr., *Ciencias naturales* (ciencias de observación).
      - 3) futuro; *Artes mecánicas* y *Astronomía* (ciencia de conjetura).
    - *b)* Sobre esencias inteligibles....
      - 1) esencias puras: *Dialéctica.*
      - 2) Números: *Matemáticas.*
        - *Aritmética.*
        - *Geometría.*
        - *Música.*
        - *Astronomía* (teórica).

4. **Orden del saber.** El propósito de Rabano en sus libros *De Universo* y *De clericorum institutione* es formar a los clérigos y disponerlos para la inteligencia de la Sagrada Escritura, a la cual deben ordenarse todas las artes y ciencias. Su actitud ante las artes liberales y la filosofía está inspirada en San Agustín. Las admite, pero con reservas. Las artes y las ciencias de los antiguos no son bienes puros, sino mezclados con falsedades y fealdad: «Nihil mundum habent disciplinae gentilium, quia nulla apud infideles sapientia est, cui immunditia aliqua vel superstitio non sit admixta» [9]. No obstante, puede aprovecharse lo bueno que hay en ellos a condición de depurarlo, como hacían los judíos con las cautivas antes de desposarse con ellas (Dt 21,10-13) [10]. Esto equivale a recuperar los propios bienes, lo mismo que hicieron los israelitas al llevarse los vasos de oro y plata de los egipcios, porque en realidad lo que hay de bueno y verdadero en los gentiles procede de la Sabiduría eterna de Dios, y lo que hay de malo proviene de la debilidad y malicia de los hombres. Las artes liberales no han sido creadas, sino inventadas por los hombres. «Sic ergo in seipsis considerantur, sive ad figuram aut ad sonorum aliorum vel motiones leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent, neque ullo modo ab hominibus institutas, sed ingeniosorum sagacitate conspectas» [11]. Por lo tanto, al utilizarlas el cristiano, recupera el oro y la plata, que no es de los gentiles, sino de Dios [12].

Admite las artes liberales por su utilidad para la ciencia sagrada y ordenadas a la inteligencia de la Sagrada Escritura. La gramática enseña la métrica y es útil para comprender los Salmos. La retórica enseña los tropos y figuras, que sirven para la exégesis bíblica. La dialéctica enseña a razonar y deducir las verdades contenidas en la Biblia. La aritmética enseña las propiedades místicas de los números y a penetrar en su sentido alegórico. La geometría fue empleada por los constructores del templo y del tabernáculo. La astronomía sirve para calcular el tiempo y hacer el cómputo de la Pascua [13].

Menos favorable se muestra a la filosofía, exceptuando la de los «platónicos», «propter florem eloquentiae». Se hace eco de las viejas invectivas de Tertuliano: «Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, iidem retractatus impli-

[9] *De cleric. instit.*: PL 107,915. [10] Ibid.: PL 107,26.404.
[11] Ibid.: PL 107,393.
[12] Ibid., III 26: PL 107,404. Cf. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* II 40, 60-61.
[13] *De cleric. instit.* III 18: PL 107,395ss.

cantur» (c.416). «Rursus sapientes dicuntur philosophi, iudaei sive haeretici, de quibus apostolus ait: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (Rom 1,22)» [14].

Por encima de la ciencia pagana está la sabiduría y la palabra de Dios. La verdadera filosofía se encuentra en los libros sagrados *(divina eloquia)* mucho mejor que en los filósofos del paganismo. La física, en el Génesis y el Eclesiastés. La ética, en los Proverbios «et in omnibus sparsim libris». La lógica, «pro qua nostri theologiam sibi vindicant», en el Cantar de los Cantares y en el Evangelio [15]. Así, pues, para un cristiano, la verdadera fuente del saber es la Sagrada Escritura, que es el libro por excelencia, a cuyo conocimiento y penetración orienta todos sus esfuerzos. Rabano manifiesta una erudición escriturística asombrosa. Apenas hace afirmación sin respaldarla con algún texto bíblico. Dios ha querido que la Biblia sea un libro oscuro a fin de humillar la soberbia del hombre y obligarle a la investigación. Pero es también causa de un intenso gozo cuando se va descubriendo el sentido espiritual oculto bajo las imágenes y alegorías [16].

5. **Sentidos de la Sagrada Escritura.** Como Beda, distingue en la Biblia un doble sentido: uno *propio, literal,* histórico e inmediato; y otro *oculto, secreto, figurado,* el cual se divide a su vez en *alegórico, tropológico* y *anagógico.* El propio está basado en la naturaleza de las cosas. El figurado responde a realidades espirituales ocultas, a las cuales se refiere el autor sagrado por medio de las cosas mismas. «Sunt autem signa propria vel translata. Propria dicuntur signa cum his rebus significandis adhibentur propter quod sunt instituta... Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur» [17]. El sentido *alegórico* revela al alma verdades sobrenaturales ocultas a los profanos. El *tropológico* incita a obrar bien, y el *anagógico* conduce al último fin, y nos revela la razón de ser de nuestra propia vida [18].

Para hallar el sentido propio o literal ayudan muchos las artes liberales, en especial la gramática y la retórica [19]. Para hallar el oculto o figurado ayuda mucho conocer la naturaleza de las cosas, a fin de buscar su relación con la realidad intrínseca y misteriosa que sirve como término de comparación. Por ejemplo, para comprender el sentido que puede

[14] *De Universo:* PL 111,418-419.
[15] Ibid.: PL 111,416.
[16] *De cler. instit.* III 3: PL 107,380.
[17] Ibid.: PL 107,384.
[18] *Allegoriae in Scripturam Sacram:* PL 112,849.
[19] *De cleric. instit.:* PL 107,386.

tener la palabra *serpiente*, conviene saber la naturaleza física y las propiedades de ese animal. Para ello vale mucho conocer la etimología de las palabras y la naturaleza de las cosas [20]. Con este objeto redactó su enciclopedia *De Universo*, en la que acumula las nociones más variadas, profanas y sagradas, a fin de suministrar a los clérigos medios para interpretar la Sagrada Escritura. En las cosas del mundo sensible hay que buscar siempre un sentido místico, recóndito y espiritual, con símbolos que ayudan a ascender a las realidades del mundo invisible [21].

Como Beda, cree que existe correspondencia entre los géneros literarios señalados por Diómedes y los distintos estilos de la Biblia. El *dramático* («activum, imitativum, dramaticon vel mimeticon») consiste en que los personajes hablan sin intervención del poeta, como en las *Eglogas* de Virgilio. El *narrativo* («narrativum, exegematicon, apangelticon»), cuando el poeta narra por sí mismo, sin hacer intervenir personajes, como en las *Geórgicas* de Virgilio y en la *Farsalia* de Lucano. Y el *mixto* («commune, coenon vel mixton»), que emplean Homero en la *Ilíada* y la *Odisea*, y Virgilio en la *Eneida*. De todos estos géneros se hallan ejemplos en la Sagrada Escritura: del primero, en el Cantar de los Cantares; del segundo, en los Proverbios de Salomón, en el Eclesiastés y los Salmos; y del tercero, en el libro de Job, que Rabano considera un poema escrito en versos hexámetros: «librum beati Iob simplici hexametro scriptum esse asseverant» [22].

6. **Discípulos de Rabano.** Aunque carente de originalidad, Rabano es, como Alcuino, benemérito por su labor pedagógica. Formó un gran número de discípulos, que regentaron las escuelas más renombradas de su tiempo. Si bien la enseñanza se va restringiendo cada vez más, hasta quedar casi reducida al trivio. Apenas se cultivaban las matemáticas, y nada las ciencias naturales. Merecen mención especial: RODULFO, su biógrafo, que le sucedió como abad en Fulda. — CÁNDIDO BRUUN († 845), que colaboró con Rabano en la enseñanza de artes liberales. Se le atribuye el opúsculo *Dicta Candidi*, en que acumula materiales estoicos, ciceronianos y agustinianos. Es el primer escritor medieval que intenta proponer un argumento dialéctico para demostrar la existencia de Dios («quo argumento colligendum sit Deum esse») [23]. — WALAFRIDO ESTRABÓN (h.809-849). Monje de Reichenau. Discípulo de Rabano en Fulda. Preceptor de Carlos el Calvo en Aquisgrán (829-838). Abad

[20] Ibid.: PL 107,10. [21] *De Universo* praef.

[22] *De Universo*: PL 111,419. Cf. E. DE BRUYNE, o.c., I p.345.

[23] *Dicta Candidi, o Epistola Candidi presbyteri*, ed. FR. ZIMMERMANN, *Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik*: Divus Thomas 7 (Fribourg 1929) p.30-60; J. A. ENDRESS, *Fredegisus und Candidus*: Philosoph. Jahrbuch (Fulda 1906) 439-450.

de Reichenau (838), donde elevó la escuela a gran altura. Fue poeta ingenioso y hábil en el dominio de los metros latinos. En un poema interpreta su nombre *Strabo* (bizco) en el sentido de *centella*[24]. En su *Visio Wettini*, en mil versos hexámetros narra un viaje de ultratumba, que preludia al Dante por la viveza de sus descripciones del infierno[25]. En el bello poemita *Hortulus* describe las flores y plantas de su jardín monacal. Es interesante su poema *De imagine Tetrici*, sobre una estatua de Teodorico que Carlomagno hizo trasladar a Aquisgrán en 801. Escribió una amplia enciclopedia litúrgica, *De officiis*, o *De ecclesiarum rerum exordiis et elementis*. Se le atribuye la *Glossa ordinaria*, breves comentarios a la Sagrada Escritura compilados de los Santos Padres, poco original, pero que Pedro Lombardo consideraba como la «auctoritas» por excelencia[26]. — SERVATO LUPO († 862). Discípulo de Rabano en Fulda. Abad de Ferrières. Humanista y filólogo eminente, incansable buscador de escritos clásicos («amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus»), pero poco aficionado a las ciencias naturales[27]. A propósito de un cometa escribe a Altwino de Fulda: «Estos cometas que han aparecido, me parece que nos dan más motivos para temer que para disertar». La sabiduría es apetecible por sí misma («sapientia propter seipsam appetenda est»), y consiste en el estudio de la literatura antigua, de las artes liberales, de la filosofía y, sobre todo, de la Sagrada Escritura. Intervino en las controversias sobre la predestinación y sobre la Eucaristía (*De sanguinis Domini taxatione*)[28]. Su epistolario es muy interesante para conocer el ambiente de su tiempo[29]. — OTTFRIDO († 870), discípulo de Rabano en Fulda. Escribió un *Liber Evangeliorum* (*Krist*) en versos alemanes. — BERNARDO, abad de Hirsfeld. — LUDBERTO, abad de Hirschau — ERMENRICO DE ELLWANGEN. — THEGÁN, biógrafo de Ludovico Pío.

Contemporáneo de Servato Lupo fue el abad de Saint Michel SMARAGDO († 830), que escribió *Diadema monachorum*, un comentario a la Regla de San Benito y otro a la gramática de Donato (*Liber in partibus Donati*). Pero la Sagrada Escritura está por encima de los gramáticos y de las reglas de Donato: «Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus». Según Donato, la palabra *scalae* sólo se emplea en plural, pero no hay que hacer caso, porque el Espíritu Santo la emplea en singular en la Sagrada Escritura (PL 102).

HEIRICO DE AUXERRE (841-876/880). Monje de la abadía de San Germán de Auxerre. Estudió en Ferrières con Servato Lupo. Fue discípulo en Laón de Elías el Irlandés, al que probablemente debe su información en la filosofía de Escoto

[24] «Va contra la gramática. Pero dejadme que diga yo torcidamente lo que el Artista hizo torcido en mí».

[25] PL 114,1065-1082.

[26] PL 113-114.

[27] *Epist. a Eginardo*: PL 119,440.

[28] PL 119,431-697.

[29] L. LEVILLAIN, *Loup de Ferrières. Correspondence* (París 1927).

Eriúgena. No admite la realidad de los universales, reduciéndolos a puras palabras. Fue buen gramático y poeta. Glosó las *Categorías* del seudo Agustín y comentó a Persio, Juvenal, Horacio, Prudencio y Marciano Capella. Compiló una colección de sentencias de filósofos que fue atribuida a «Caecilius Balbus» [30].—REMIGIO DE AUXERRE (841-908). Discípulo de Dunchad en Reims, y de Heirico, a quien sucedió en la escuela de la abadía de Saint-Germain de Auxerre. De allí pasó a Reims (893) y París, donde fue maestro de Odón de Cluny e introdujo la dialéctica. Buen gramático, matemático y liturgista. Comentó a Boecio, Donato y Marciano Capella. Atribuye a los egipcios la invención de las artes liberales, de quienes las tomaron los griegos. Parménides nació en Egipto, y allí se educó Platón. Distingue cuatro clases de «filósofos»: «Sunt quatuor genera philosophorum. Sunt enim dialectici, sunt rhetores, sunt et sophistae qui semper falsa concludunt, sunt etiam iurisperiti, qui de statibus legis disputant» [31].

En la cuestión de los universales se opuso al nominalismo de Heirico, defendiendo un realismo exagerado. Por encima de los individuos reales existen las especies y los géneros, que también son reales. La *eloquentia* es una cosa real, que existe por encima de Cicerón, el cual solamente recibió una participación de ella. «Essentia...descendit...per genera et species usque ad speciem specialissimam...id est individuum, ut est Cicero... Homo est multorum hominum substantialis unitas». La especie es una «partitio substantialis» del género. Es decir, que solamente habría una *naturaleza* o una *esencia* común, de la cual participarían todos los individuos, distinguiéndose tan sólo accidentalmente. Es la forma más corriente que revestirá el realismo medieval, que proviene de la confusión entre la lógica y la ontología, aunque les ofrece ciertas ventajas para explicar la transmisión del pecado original.

7. **Españoles en la corte de Ludovico Pío.** CLAUDIO DE TURÍN († h.827-839). Natural de la Marca hispánica. Maestro del palacio de Ludovico Pío. Obispo de Turín (h.817). Combatió el islamismo y el pelagianismo, y por reacción llegó a sostener doctrinas casi iconoclastas, proscribiendo el culto de las imágenes, la veneración de las reliquias y hasta de la cruz, las procesiones y peregrinaciones. Escribió un *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem* [32]. Una

30 J. SCHEIBMAIER, *De sententiis quas dicunt Caecilii Balbi* (Munich 1879).
31 PL 131,51-963; B. HAUREAU, *Notes et extraits* serie en 4.º XX p.11.
32 Le impugnó JONÁS DE ORLEÁNS (h.780-842): *De cultu imaginum*, el cual tiene un tratado *De institutione regia*, inspirado en San Agustín. *Ma-*

Catena Patrum sobre San Mateo, recogiendo y ordenando sentencias de los Santos Padres. Distingue tres sentidos en la Sagrada Escritura: *físico, alegórico* y *ético*.

PRUDENCIO GALINDO († 861). Aragonés. «Hispaniae genitus, Celtas deductus et auctus». Capellán de Ludovico Pío y obispo de Troyes. Combatió a Gotescalco y a Escoto Eriúgena a propósito de la controversia sobre la predestinación, en que expuso conceptos poco exactos. Continuó los *Annales Bertiniani*.—AGOBARDO DE LYÓN (760-840). Natural, probablemente, de España. Pasó a la Galia narbonense hacia 792. Obispo de Lyón en 816. Temperamento batallador. Defendió la unidad del Imperio y fue desterrado por Ludovico Pío. Se distinguió como teólogo. Tomó parte en la controversia contra el adopcionismo de Félix de Urgel. Combatió a Alcuino *(De correctione antiphonarii)*. Impugnó a Fredegiso *(Liber adversus Fridegisum. Liber contra obiectiones Fridugisi abbatis* [33]) y sostuvo vivas disputas litúrgicas con Amalario de Metz. Escribió contra las supersticiones populares *(De grandine et tonitruis)*.

Colaborador de Agobardo fue el diácono español FLORO DE LYÓN († 860), que escribió contra Escoto Eriúgena *(Liber adversum Ioannem Scotum)* y un tratado *De expositione Missae* [34].

8. **Controversias teólogicas.** Dos grandes controversias teológicas se agitaron en este tiempo, una acerca de la predestinación (Gottschalk) y otra acerca de la presencia real de Cristo en la Eucaristía (Pascasio Radberto).

Gottschalk, o Gotescalco († h.868). Ingresó en Fulda, ofrecido como oblato por sus padres; pero al llegar a la mayoría de edad se negó a ratificar sus votos, alegando que eran nulos por falta de consentimiento. Presentó su caso al concilio de Maguncia (829), el cual le dio la razón contra Rabano Mauro, que era abad de Fulda. Rabano protestó con su *Liber de oblatione puerorum* [35]. Gotescalco huyó de Fulda, buscando refugio en el monasterio de Orbais, donde hizo profesión. Allí se entregó al estudio de San Agustín, especialmente sobre las cuestiones de la Trinidad y la predestinación. Defendió la existencia de una doble predestinación *(gemina praedestinatio)*,

xima Bibliotheca veterum Patrum et aliquorum scriptorum ecclesiasticorum (Lugduni 1677) t.14 p.197; cf. A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española* I p.280.

[33] PL 104,29-352; Mgr. BRESSOLLES, *Saint Agobard, évêque de Lyon* (París 1949); J. LEONARDI, *Agobard von Lyon und seine politische Publizistik* (Münster 1927). Es notable su vivo concepto de la unidad del imperio, que defiende con acentos vibrantes y con un profundo sentido de universalidad *(Flebilis epistola de divisione imperii francorum:* PL 104,287-292).

[34] PL 119,11-423. [35] PL 107,419-440.

una a la salvación y otra a la condenación. Comenzó a exponer sus teorías en un viaje a Italia (847), las cuales suscitaron en seguida fuerte contradicción. Rabano Mauro, su antiguo maestro, lo hizo condenar en Maguncia (848), así como Hincmaro de Reims, que lo recluyó en el monasterio de Hautvilliers, aunque sin lograr que se retractara. Su condiscípulo y amigo Lupo de Ferrières, Ratramno de Corbie, y los españoles Prudencio Galindo y Floro de Lyón adoptaron una actitud más favorable o al menos conciliadora [36].

Pascasio Radberto (h.790-865). Abad de Corbie (844). Escribió *De fide, spe et caritate; Vita Adhalardi; Epitaphium Arsenii*. Su carta *Cogitis me*, que atribuye a San Jerónimo, es, según Ghellinck, «uno de los tratados medievales más notables sobre teología mariana». Su obra *De corpore et sanguine Domini*, compuesta hacia 831, en que defiende la presencia real de Cristo en la Eucaristía [37], dio origen a una fuerte controversia, en que le atacaron su discípulo Ratramno *(De corpore et sanguine Domini)*, Rabano Mauro *(Penitencial a Heribaldo)* y Gotescalco *(Dicta cuiusdam sapientis)*. Todos éstos se inclinaban a una presencia mística, espiritual y simbólica («in figura, in similitudine, in imagine, in significatione»). Es un símbolo de una realidad suprasensible más profunda («in specie geruntur ista, non in veritate»). Esta aplicación del simbolismo retórico a la Eucaristía preparó el camino a Berengario.

RATRAMNO († post 868). Monje de Corbie. Discípulo de Pascasio. Enseñó en Corbie. Según Ghellinck, es «quizá el pensador más personal de la época, después de Escoto Eriúgena» [38]. Escribió *Contra Graecorum opposita, De Praedestinatione Dei* (contra Gotescalco), *De corpore et sanguine Domini* (contra Pascasio), *De anima, De quantitate animae* [39].

HINCMARO DE REIMS (806-882). Discípulo de Hilduino en Saint Denis. Arzobispo de Reims (845), donde reorganizó la escuela. Más canonista que teólogo, adolece de poca seguridad de pensamiento. Condenó a Gotescalco, pero a su vez se dejó

36 PL 121,347-372; *Mon. Germ. Hist.*: Poetae latini III 738; G. MORIN, *Gottschalk retrouvé*: Rev. bénédictine 43 (1931) 303-312; DOM C. LAMBOT, *Oeuvres théologiques et Grammaticales de Gotescalc d'Orbais*: Spic. Sacr. Lov. 20 (1945). Acerca de las controversias sobre la predestinación cf. A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* t.6; P. GODET, *Gotescalc*: Dict. Théol. Cath. VI 1500-1502; GHELLINCK, J. DE, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* p.102; GARCÍA VILLOSLADA, S. I., *Historia de la Iglesia católica*: BAC, II 232ss; P. LAVAUD, *Le cas de Gotescalc*: Rev. Thom. (1932) 71-103.

37 PL 120,1267-1361; *Mon. Germ. Hist.*: Poetae latini III 38-53.

38 J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théolog. du XIIe s.* p.27.

39 PL 121,103-170; A. WILMART, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*: Rev. bénéd. 43 (1931) 207ss; DTC, s. v. *Ratramne* t.13.

influir por Escoto Eriúgena e incurrió en errores, por los que fue condenado.

Defendió el clasicismo contra las novedades de lenguaje introducidas por los «hispéricos». Se propone escribir con sencillez, evitando las palabras raras y abstrusas. Reprocha a Hincmaro de Laón, porque «verba linguae alienae totque abstrusa improprie et utilitate sensus carentia, quae nec ipse intelligebas studiose ponebas... Nos etiam moderni 'Glossarios' graecos, quos lexicos vocari audivimus, sed et sapientum scripta 'de nominibus abstrusis' habemus» [40].

9. **Exodo de maestros irlandeses.** A principios del siglo IX, los vikingos invadieron Irlanda, y los daneses Inglaterra, arrasando los monasterios y obligando a los monjes a dispersarse. Muchos pasaron el estrecho y buscaron refugio en Francia durante el reinado de Carlos el Calvo († 877), estableciéndose principalmente en Reims y Laón, donde abrieron escuelas. «Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine, poene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem» (Heirico de Auxerre). Se dedicaron a enseñar gramática, artes liberales y griego, dando origen a un florecimiento en los estudios, del que tenemos un buen testimonio en la carta de Nicolás I a Carlos el Calvo: «Sane plurimum nos laetificat, quod in imperio et regno vestro, et specialiter Parisiis, bonarum artium studia praedecessorum vestrorum cura stabilita repullulent, quarum seminibus Ecclesia Dei fructificat, et animi vegetantur ad illius defensionem» [41]. Introducen el gusto «hispérico» y una multitud de palabras raras. MARTÍN DE LAÓN, PROBO DE MAGUNCIA († 859) [42], ELÍAS, discípulo de Escoto Eriúgena, profesor en Laón; MANON, DUNCHAD, maestro en Reims de Remigio de Auxerre y de Gotescalco. Quizá autor de la *Enchiriadis musica*. SEDULIO ESCOTO († h.858). Buen poeta.

40 PL 125-126.
41 PL 125,1025-1026.
42 PL 119,470.

CAPITULO III

Juan Escoto Eriúgena (h.810/15-877)

1. **Vida y obras.** Natural de Irlanda (*Eriu*). Los antiguos empleaban indistintamente y por separado los calificativos de Escoto *(Scotus)* y Eriúgena, que más tarde se le aplican unidos. Nada se sabe de su vida antes de ser llamado por Carlos el Calvo, hacia 840-847, para regentar la escuela palatina de París, donde convivió con el poeta irlandés Sedulio, Ratramno de Corbie y Lupo de Ferrières. El rey lo estimó mucho, no sólo por su saber, sino también por su ingenio y buen humor [1]. Escoto le dedicó numerosas poesías. Debió de ser monje de algún monasterio irlandés, y quizá clérigo, aunque dice Prudencio de Troyes que no tuvo ninguna dignidad eclesiástica («nullis ecclesiasticae dignitatis gradibus insignitum») [2]. Pudo recibir las primeras nociones de griego en algún monasterio irlandés y completar su formación en París, donde por entonces había monjes de aquella lengua. En el prólogo de su traducción del seudo Dionisio confiesa que «rudes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum fatemur».

A ruego de los obispos Párdulo de Laón e Hincmaro de Reims, compuso hacia 851 su libro *De divina praedestinatione* (PL 122,355-440) contra Gotescalco. Pero sus doctrinas desagradaron a los mismos que le habían hecho el encargo, y lo impugnaron, siendo condenado en los concilios de Valence (855) y Langres (859). No es seguro que tomara parte en la controversia sobre la Eucaristía.

Hacia 858 entra en contacto con la patrística griega. La impresión que le produjo el *Corpus areopagiticum* fue tan profunda, que marca una neta divisoria en su mentalidad. Las obras del seudo Dionisio habían sido enviadas a Ludovico Pío por el emperador Miguel el Tartamudo. Hilduino había hecho una traducción muy imperfecta y casi ininteligible. Por encargo de Carlos el Calvo, Escoto hizo una versión nueva, o por lo menos revisó la de Hilduino [3]. Debió de terminarla hacia 860, pero no agradó al papa Nicolás I, quien en carta al rey se lamenta de no haber sido sometida a su aprobación la obra de un autor sospechoso en su ortodoxia [4].

[1] «Te solum omnium acutissimum Galliae transmisit Hibernia» (PRUDENCIO DE TROYES, *De Praedestinatione contra Ioannem Scotum* c.14: PL 115,1194.

[2] PL 115,1043.

[3] THÉRY, G., O. P., *Etudes dionyssiennes* (París 1932) I p.166-167.

[4] «Multae scientiae esse praedicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. Hinc est, quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus apostolatui nostro praedictum Ioannem repraesentari faciatis, aut certe Parisiis in Studio, cuius capital iam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii misere dignoscatur, et panem quaerentibus venenum porrigat» (PL 122,1025-1026).

A la versión añadió comentarios *(expositiones)*, excepto al *De theologia mystica*. Tradujo también los *Ambigua*, de Máximo Confesor, y el tratado *De hominis opificio*, de San Gregorio de Nyssa [5]. Así se constituye en el gran canal por donde penetra en Occidente una nueva corriente de neoplatonismo.

La influencia neoplatónica se revela en su gran obra Περὶ φύσεως μερισμοῦ, *id est, De divisione naturae*, compuesta entre 862-865, en cinco libros, en forma de diálogo, en que intervienen un maestro *(Nutritor)* y un discípulo *(Alumnus)* [6]. Posteriormente comentó el tratado *De caelesti hierarchia* y el Evangelio de San Juan [7].

Nada se sabe de sus últimos años. Es probable que muriera en París hacia 877. Según Guillermo de Malmesbury, después de la muerte de Carlos el Calvo habría vuelto a Inglaterra, llamado por Alfredo el Grande, y enseñado en la abadía de Malmesbury o en la de Athelney, donde lo habrían asesinado sus discípulos con sus instrumentos de escribir («a pueris quos docebat graphiis percussus») [8]. Es un pensador de talla extraordinaria. Caso verdaderamente asombroso en el siglo IX, construye un sistema de trazos firmes y vigorosos, cuajado en fórmulas escuetas y precisas. Es un lógico implacable, que no se detiene hasta las últimas consecuencias de sus principios. Aunque encuadrado en el esquema neoplatónico, no es un mero repetidor ni compilador, sino que discurre por propia cuenta. Su amplitud sistemática era excesiva para la mentalidad de sus contemporáneos, que no fueron capaces de comprenderlo, por lo cual su influencia inmediata fue poco apreciable [9].

5 PL 122,1029-1222.267-284. Son curiosos los versos que dedica al seudo Dionisio, mezclando griego y latín:

> Lumine sidereo Dionysius auxit Athenas
> Ariopagites magnificusque sophos,
> primo commotus Phaebo subeunte Selena
> tempora quo stauro fixus erat Dominus...
> Archior archangelon te choron angelon te telaugon
> mentibus ouraniis tertia taxis inest...

6 PL 122,441-1022.

7 PL 122,125-268.297-348.

8 PL 179,1084-1085.1652-1653.1668.1771; PL 172,91-92.

Escoto Eriúgena contribuyó decisivamente a introducir en Occidente las artes liberales. Comentó a Marciano Capella *(Annotationes)*. Cf. B. HAURÉAU, *Notices et extraits* II p.140ss; LATZ, C. E., *Iohannis Scoti annotationes in Marcianum* (Cambridge [Mass.] 1939). Sobre sus glosas a los *Opuscula Sacra* de Boecio, cf. RAND, E. K., *Iohannes Scotus* (1906) 21,81-82.

9 «Mirandum est quoque, quomodo vir ille barbarus, qui in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguae dictione longinquus, talia intellectu capere, in aliamque linguam transferre valuerit» (Anastasio el Bibliotecario [† 870] a Carlos el Calvo: PL 122,1027). «Esfinge colocada a la entrada de la Edad Media» (Real-Encyclopädie [1861] XV p.155). «Columna de basalto enhiesta frente a la uniformidad de la llanura» (J. H. LÖWE). «Monolito con jeroglíficos» (Dict. Théol. Cath. col.426). «La personalidad de Juan Escoto Eriúgena domina su época, y su obra presenta un carácter tan nuevo en la historia del pensamiento occidental, que merece retener la atención» (E. GILSON, *La Philo-*

2. **La razón y la fe.** La actitud de Escoto Eriúgena ha sido interpretada de las maneras más diversas. B. Haureau lo presentó como «un très libre penseur... dont le nom doit être inscrit le prémier sur le martirologe de la philosophie moderne» [10]. Para otros, antes que cristiano es filósofo y librepensador [11]. Wulff lo considera como «el padre del racionalismo medieval» [12]. Gilson lo interpreta más benévolamente como un pensador cristiano que se esforzó por hacer «una exégesis filosófica de la Sagrada Escritura», en la cual «si hay algo de racionalismo, fue contra su intención» [13].

Desde luego sería no sólo anacrónico, sino inexacto ver en él un racionalista a la manera moderna. Las frases en que contrapone y hasta sobrepone la «razón» a la «autoridad» no tienen ni remotamente el sentido que parecen presentar a primera vista. «Nunc enim nobis *ratio* sequenda est quae rerum veritatem investigat nullaque auctoritate opprimitur». «Nil suavius est ad audiendum vera *ratione*, nil delectabilius ad investigandum quando quaeritur, nil pulchrius ad contemplandum, quando invenitur». No se trata de la *razón* como potencia del alma, ni menos de la «razón» como contrapuesta a la fe, sino de la «razón» en cuanto que equivale a demostración racional. «Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant, ac deinde auctoritate» [14].

Algunos pasajes, en que parece someter la fe a la razón, no se deben entender referidos a la autoridad divina, sino a la humana. «Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatibus adstipulatione roborari indiget» [15]. En cuanto a la autoridad de los Padres, declara: «Nil aptius, nil

sophie au Moyen Age p.201). «El gigante y el gran aislado del siglo IX» (M. DE WULFF, *Histoire de la Phil. médiévale* I p.139). «Es, quizá, el ingenio más agudo y personal de su tiempo» (F. CAYRÉ, *Patrologia* p.414).

[10] *Histoire de la philosophie scolastique* (París 1872) t.I p.153-154.

[11] «Filósofo y librepensador antes que cristiano» (F. VERNET, *Scot*, Dict. Théol. Cath. col.422).

[12] *Hist. de la Phil. médiévale* I p.130.

[13] E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* p.204-205. Aunque no puede menos de reconocer que «il a tout fait pour embrouiller ses lecteurs et voiler sa vraie pensée». «En fait, Erigène semble avoir fait preuve d'un instinct quasi infaillible pour emprunter aux Pères de l'Eglise leurs formules les plus vulnérables» (p.206). «Tout se passe comme si Erigène avait tenu la gageure de soutenir toutes les propositions émises par les Docteurs de l'Eglise lorsqu'ils ne parlaient pas comme Docteurs de l'Eglise» (p.222).

[14] *De div. nat.* I 32-69: PL 122,504-513. [15] Ibid., I 69: 513B.

veris rationibus convenientius subiungitur, quam sanctorum Patrum inconcussa probabilisque auctoritas» [16].

Más bien hay que ver en Eriúgena una reaparición momentánea del problema de las relaciones entre la razón y la fe, tal como lo habían experimentado ya los Padres griegos. Su caso es más complicado que el de San Isidoro, San Beda y Rabano Mauro. Estos carecían de una filosofía propia y se limitaban a poner su conocimiento de artes liberales al servicio de la verdad revelada. En cambio, Eriúgena recibe el primer impacto de la patrística griega sobre Occidente, y precisamente de tres de los representantes más característicos del neoplatonismo: Dionisio, Máximo Confesor y San Gregorio de Nyssa. Con ello elabora una visión filosófica propia, un sistema fuertemente trabado y una convicción profunda del valor de la demostración racional. Pero al mismo tiempo es un creyente sincero, que admite plenamente la verdad revelada y la autoridad de los Santos Padres. «Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum Patrum diiudicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere» [17].

Así, pues, sus fuentes son, por una parte, la filosofía y el estudio de la naturaleza sensible, y por otra, la Sagrada Escritura con las enseñanzas de los Santos Padres. Más que plantear el problema de la conciliación entre la revelación y la filosofía, se fija más bien en sus relaciones mutuas, que representa en tres etapas: *a)* Dios creó al hombre dotado de razón, con capacidad para conocerle. *b)* Pero el pecado original la debilitó y oscureció, haciéndole muy difícil elevarse al conocimiento de Dios. *c)* Este, compadecido del hombre, quiso remediar la insuficiencia de su razón mediante la revelación, primero al pueblo judío y después plenamente por medio de Cristo. Por lo tanto, la revelación, que es la palabra de Dios, prevalece sobre la razón y la filosofía. Mas no por esto queda anulada la razón, sino que debe emplearse para penetrar en lo posible en las verdades admitidas por la fe. La revelación señala las verdades fundamentales que se deben creer. Es el

[16] Ibid., II 36: PL 617A.

[17] *De divisione nat.* II: PL 548D. Lo cual, no obstante, no le impide considerarse en libertad, después de acumular las sentencias de los Padres, para seguir la que mejor se acomode a su modo de pensar: «Non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire» (ibid., c.548-549). «...eligat ex praedictis sanctorum Patrum sententiis, quod sibi sequendum videtur vidcatque, nc incaute nos laceret, aestimans ea, quae a nobis dicta sunt, nullius auctoritatis auxilio esse munita ac veluti praesumptive contra sanctorum Patrum traditiones machinata» (IV 16,829B).

fundamento y el punto de arranque de la filosofía. «Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo»[18]. «Salus autem nostra ex fide inchoat»[19]. Pero la razón debe ponerse al servicio de la fe para desarrollar, explicar, desentrañar y comprender mejor el contenido de las verdades reveladas.

De esta manera la fe y la razón se complementan mutuamente. La primera, como principio y fuente primordial; la segunda, como un auxiliar indispensable para la inteligencia de las verdades propuestas por la fe: «firmissime credo, et quantum datur intelligo. Non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur, credere, et quae vere creduntur, intelligere»[20]. Es un eco, que veremos ampliamente repetido, del agustiniano «nisi credideritis, non intelligetis» (Is 7,9)[21].

Eriúgena se propone realizar una filosofía cristiana («pie atque catholice philosophantium»)[22]. Es decir, establece la primacía de la fe, mas no por ello renuncia a la filosofía, sino que la considera como un complemento y un auxiliar indispensable para llegar a la inteligencia de la Biblia, cuyas verdades más profundas se ocultan bajo el sentido literal de los símbolos escriturarios. Aspira a una «exégesis filosófica de la Sagrada Escritura..., a la pura y perfecta inteligencia de la Biblia»[23]. No era un propósito nuevo, pues más o menos lo habían intentado Clemente de Alejandría, Orígenes, San Gregorio de Nisa, San Agustín, y es lo que después veremos en San Anselmo, en la escuela de Chartres y en otros innumerables autores, hasta que el problema logre su solución equilibrada en Santo Tomás de Aquino. Si Eriúgena no logró alcanzar este equilibrio ni distinguir los campos y las prerrogativas respectivas de la razón y de la fe, dejándose llevar más lejos de

[18] *De divis. nat.* II 15,545B.

[19] *De Praed.* I 4,359B.

[20] *De divis. nat.* II 20,556B. «Nil avidius quaesierim, nil lubentius audierim, nil salubrius crediderim, nil altius intellexerim, quam quod de universali omnium ineffabili fonte veris probabilibusque dicitur investigationibus» (ibid.).

[21] Véase la oración final con que termina el libro V: «O Domine Iesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae, finisque perfectae est contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est» (V 38,1010BC).

[22] *De divis. nat.* V 18,889B.

[23] E. Gilson, *La philos. médiévale* p.204.

lo debido por su ansia de llegar a la inteligencia de los misterios y rebasando los justos límites de la razón, más que nada hay que atribuirlo al deslumbramiento causado por el hallazgo del neoplatonismo, cuya asimilación perfecta habría sido excesivo exigir en el precario ambiente cultural del siglo IX.

Escoto no acierta a deslindar con exactitud los campos de la razón y de la fe, sino que los confunde en lo que piensa que es una labor conjunta. La fe es el punto de partida y el principio de la filosofía, y la filosofía es la inteligencia de la fe. Con lo cual quedan confusas sus funciones respectivas y embrollados los límites de lo natural y lo sobrenatural. No sabe marcar el punto exacto en que termina la labor de la filosofía, la cual, más que como una especulación racional distinta de la fe, con su objeto y su método propio, aparece más bien como un complemento, o casi diríamos como una prolongación racional de la fe. «Sic enim, ut ait Sanctus Augustinus *(De vera relig.* c.5) creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant» [24].

No puede haber contradicción entre la razón y la fe, pues ambas proceden de una fuente común, que es Dios. «Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est» [25]. Pero en caso de conflicto, siempre prevalece la fe sobre la razón [26]. El creyente, iluminado por la fe, es guiado por ésta hasta la claridad de la visión directa en el cielo: «Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens».

Su aspiración más profunda es llegar a conocer a Dios, el cual se manifiesta a los hombres por dos caminos, por la Naturaleza y la Sagrada Escritura. «Dupliciter ergo Lux aeterna seipsam mundo declarat: per Scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae Scripturae apices et creaturae species» [27]. «Nada contrario a la Naturaleza puede encontrarse en la Escritura; nada contrario a la Escritura puede realizarse en la Naturaleza». Como cristiano, antepone a todo la Sagrada Escritura. Pero esto no le impide tener un profundo sentimiento del valor del estudio de la Naturaleza. No sólo no prohíbe Dios la inves-

[24] *De Praed.* I 1,357C. [25] *De divis. nat.* I 66,511B.

[26] «Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet» *(De div. nat.* I 64,509A). «Sacrae Scripturae in divinis maxime disputationibus sufficiunt» (ibid., 510B).

[27] *Homilia in Prologum S. Evangelii sec. Ioannem:* PL 122,289C.

tigación de las cosas del mundo visible, sino que exhorta a estudiarlas. «Divina tamen auctoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari» [28]. La transformación de los vestidos del Señor en la transfiguración simboliza las dos clases de ciencia, la revelada y la natural: «Si duo vestimenta Christi sunt tempore transformationis ipsius candida sicut nix, divinorum scilicet eloquiorum littera et visibilium rerum species sensibilis, cur iubemur unum vestimentum diligenter tangere... alterum vero, id est creaturam visibilem, prohibemur inquirere?» [29] El Apóstol nos exhorta a la contemplación de la hermosura de la Naturaleza. Abraham llegó a conocer a Dios por la contemplación del cielo estrellado, y no por las letras de la Escritura: «Nam et Abraham non per litteras scripturae, quae nondum confecta fuerat, verum conversione siderum Deum cognovit». Por lo tanto, es lícito buscar el conocimiento de Dios por el doble camino de la Escritura y de la Naturaleza, como también es lícito usar los raciocinios filosóficos, a la manera como los israelitas se enriquecieron con los despojos de los egipcios [30].

Por otra parte, en la Escritura no se nos manifiesta Dios de una manera visible y directa, sino por medio de símbolos, imágenes y metáforas. Es preciso, por lo tanto, trascender el sentido literal, para buscar el recóndito y espiritual. «Propter humanum animum Sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta est» [31].

A través de estas formas visibles, la Escritura intenta conducirnos a buscar y amar la pura belleza de la Verdad invisible [32].

Como Rabano Mauro, distingue dos sentidos, el literal y el simbólico, que contrapone en numerosas expresiones equivalentes: *secundum litteram, carnaliter, secundum sensus corporeos, secundum superficiem, secundum historiam, secundum rei veritatem,* etc. Y por otra, *secundum mysterium, secundum symbolum, mystice, symbolice, spiritualiter, typice, allegorice, secundum intelligibilem sensum,* etc. [33] Esta multiplicidad de significados encierra una belleza semejante a la cola tornasolada del pavo real: «Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur,

[28] «Sensu corporeo formas ac pulchritudines rerum percipe sensibilium, et in eis intelliges Deum Verbum, et in iis omnibus nil aliud tibi veritas declarabit praeter ipsum, qui fecit omnia, extra quem nihil contemplaturus es, quia ipse est omnia» (ibid., 289CD).

[29] *De divis. nat.* III 35,723D. [30] *De divis. nat.* III 35,723A.

[31] *In Hierarchiam caelestem* I 2: PL122,132D.

[32] *In Hierarch. caelestem* I 3,138-139a.

[33] M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène* (Lovaina 1933) p.295.

in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae»[34]. La aplicación de la alegoría a la interpretación de la Escritura permite ampliar sus sentidos. Así, los dos hijos de Abraham significan el Antiguo y el Nuevo Testamento. Adán simboliza a Cristo, y Eva a la Iglesia. Pedro y Juan, corriendo al sepulcro, son imagen de la inteligencia y de la fe, que vuelan con distinta rapidez, etc.

Tanto en la Naturaleza como en la Escritura encontramos símbolos de otras realidades más altas y recónditas. Así como en la poesía humana se emplean alegorías y semejanzas, así también la teología es una especie de poesía que nos hace trascender las percepciones de los sentidos y penetrar en el conocimiento de verdades superiores[35].

Eriúgena tiene un concepto jerárquico de la realidad y del saber que en el fondo viene a coincidir con el de los alejandrinos. Como ellos, mezcla los distintos sentidos que Beda y Rabano Mauro distinguían en la Sagrada Escritura: a la tierra corresponde el sentido *literal* e histórico, propio del conocimiento vulgar. A la región del agua, la *ética* y el sentido *tropológico*. A la del aire, la *física* y el sentido *tipológico*. A la del fuego, la *teología* y el sentido *anagógico*[36].

A pesar de sus deficiencias, y hasta de sus extravíos, tenemos ya un esbozo de lo que será siglos más tarde la teología medieval. El principio y fundamento será la fe en la autoridad de Dios, que revela las verdades contenidas en la Sagrada Escritura. A esto se añade la incorporación de la filosofía y la necesidad del esfuerzo racional para explicarla e interpretarla, y a la vez para hallar la verdad en la Naturaleza. Y, juntamente, la autoridad de los Santos Padres para garantizar esas conclusiones. Mucho falta todavía, pero ya está dado el primer

[34] *De divis. nat.* IV 5,749B. Es una imagen tomada de Casiodoro: «Psalterium ...quidam pavo pulcherrimus, qui velut oculorum orbibus et colorum multiplicis et decora varietate depingitur» *(De institut. div. litter.* c.5). Cf. E. DE BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiévale* (Brugges 1946) I 360.

[35] *In Hierarchiam caelest.* II 1,146BC.

[36] «Divina siquidem Scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quatuor partibus, veluti quatuor elementis, constitutus. Cuius terra est veluti in medio imoque instar centri historia, circa quam aquarum similitudine abyssus circunfunditur moralis intelligentiae, quae a Graecis *Ethice* solet appellari. Circa quas, historiam dico et ethicam, veluti duas praefati mundi inferiores partes aer ille naturalis scientiae circumvolvitur. Quam, naturalem dico scientiam, Graeci vocant *Physicen*. Extra haec omnia et ultra aethereus ille igneusque ardor empyrii caeli, hoc est, supernae contemplationis divinae naturae, quam Graeci *Theologiam* nominant, circumglobatur; ultra quam nullus egreditur intellectus» *(Homilia in Prol. Evang. sec. Ioannem*: PL 122,291BC).

paso. El instrumental con que Escoto va a acometer su empresa no puede ser más precario. Un poco de artes liberales, especialmente dialéctica, y unas ligeras nociones de filosofía adquiridas a través del seudo Dionisio, Máximo Confesor y San Gregorio de Nisa. Con tan escasos elementos, pero con una audacia impresionante, lleva a cabo una magna construcción intelectual, casi prodigiosa para el tiempo en que fue realizada.

3. **La filosofía.** Escoto tiene en gran estima la filosofía: «Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam» [37]. Las artes liberales y las ciencias en sí mismas son eternas, y se hallan primariamente en el Verbo divino, que es la sabiduría de Dios. «Septem disciplinae, quas philosophi liberales appellant, intelligibilis contemplatione Plenitudinis, qua Deus ex creatura purissime cognoscitur, significationes esse». Existen en el alma en sí, de manera perfecta e inseparable. En cada hombre concreto sólo existen como cualidades o accidentes [38].

Eriúgena utiliza las siete artes liberales: dialéctica, en la que incluye como partes la gramática y la retórica; la aritmética, geometría, música y astrología [39]. En su división de la filosofía mezcla los esquemas platónico, estoico y aristotélico de la siguiente manera:

Ciencia...
- General: Lógica (λογική): Rationalis quae ostendit quibus regulis de unaquaque trium aliarum sophiae partium disputandum. «Matri artium» (V 4,870B).
- Particulares..
  - Activa (πρακτική): *Ethica*: quae virtutes, quibus supplantantur vitia, penitus eradicantur, investigat.
  - Naturalis (φυσική): *Physiologia*: rationes naturarum, sive in causis, sive in effectibus, investigat.
  - Theologia (θεολογία), quae de Deo disputat... Quid de una rerum omnium causa, quae Deus est, pie debeat aestimari [40].

4. **Método.** Para describir la realidad adopta el método dialéctico neoplatónico en sus dos aspectos, descendente, o

[37] *Annotationes* 38,11. Cf. M. Cappuyns, o.c., p.305.

[38] *De div. nat.* I 44,486C. «Ac per hoc intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae *dialectiké* dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum, ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata» *(De div. nat.* IV 5,749A).

[39] *De div. nat.* I 27,475AB.

[40] Ibid., III 29,705B; V 4,869C.

analítico, y ascendente, o sintético. Por el primero pasa de la nulidad a la pluralidad; por el segundo, de la pluralidad a la unidad. El primero hace la división del Ser en géneros y de éstos en especies hasta llegar a los individuos. El segundo, a la inversa, parte de los individuos y va ascendiendo por las especies hasta llegar a los géneros y, finalmente, al Ser uno[41].

Pero la dialéctica no tiene en Eriúgena un sentido puramente lógico, sino que pretende ser una descripción de la realidad. Como los neoplatónicos, y anticipándose a Spinoza y Hegel, piensa que una misma ley rige el desarrollo de las ideas y el de la realidad. Para expresar el concepto más amplio y comprensivo que puede tenerse de la realidad, elige la palabra *naturaleza*, dándole la misma extensión que tenía la *physis* de los presocráticos. No sólo comprende el ser, sino también el no-ser. Abarca toda la realidad en la múltiple variedad de sus formas, desde Dios, que es el Ser por excelencia, hasta el no-ser, pasando por todas las demás diferencias de seres, los cuales, comparados con Dios, puede decirse que son y no son a la vez.

Frecuentemente se le ha acusado de panteísta. Ciertamente que abundan las expresiones comprometedoras en sus escritos. No obstante, en su intención no es idealista, sino realista; lo mismo que también en intención no parece ser panteísta, como tampoco lo fueron Dionisio, Máximo Confesor, ni lo serán Nicolás de Cusa *(explicatio-complicatio)*, Thierry de Chartres, Bernardo de Tours, ni quizá Amaury de Benes. Su concepto de Dios como Ser uno, supremo y trascendente, distinto y contrapuesto a la pluralidad de los seres del mundo, es suficientemente claro. Pero tropieza en el mismo escollo en que incurrieron primero Parménides y después los neoplatónicos, y que llevará a Spinoza—éste consciente y deliberadamente—a formular el monismo de la sustancia. Se trata de la confusión entre el orden lógico y el ontológico, de la *filosofía primera* con la *teología*.

Es la diferencia esencial que existe entre la lógica aristotélica, la cual, como hace notar el mismo Eriúgena, es una

[41] «Nonne ars illa, quae a Graecis dicitur Dialectica, et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa *ousían*, veluti circa proprium sui principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam *ousían*, ex qua egressa est, perveniat» *(De div. nat.* V 4,869A). Un proceso semejante, aunque en el sentido de una determinación progresiva mediante la evolución, lo hallaremos en Hegel y en Teilhard de Chardin.

ciencia general, cuyo objeto es simplemente ordenar los conceptos conforme a las relaciones que existen entre ellos, y las dialécticas de abolengo parmenidiano y platónico, las cuales confunden lo ideal con lo real, y se convierten en falsas ontologías, aspirando a una descripción del mundo real (Platón, Plotino, Dionisio, Spinoza, Hegel). Confundir el proceso de elevación al concepto comunísimo de Ser *(filosofía primera)*, por medio de la abstracción llevada hasta el último extremo, con el de elevación al concepto de Dios *(teología)*, y sobre todo pensar que ambas conducen a un mismo término, es introducir una confusión desastrosa en la filosofía.

Por el proceso abstractivo de todas las diferencias que distinguen a los seres, llegamos al concepto generalísimo de Ser (filosofía primera). Manteniéndonos en un orden lógico, la unidad del Ser se multiplica por adición de diferencias (géneros, especies, individuos), y la pluralidad se unifica por supresión de diferencias. Es un camino lógico, en el cual salimos y retornamos a un concepto, que es el de Ser. Pero este proceso constituye una falacia sumamente tentadora, cuando se piensa que por él puede llegarse, no sólo a un concepto lógico del Ser, sino también al Ser ontológico supremo, que es Dios. A Dios hay que llegar por otros caminos muy diferentes, que constituyen el objeto de la *teología*, ciencia absolutamente distinta de la *filosofía primera* por su objeto y por sus medios. Confundirlos, como hace Escoto Eriúgena, equivale a introducir el caos más espantoso en la filosofía. Su filosofía queda convertida en una dialéctica de despliegue y concentración, o de procesión y retorno, en función de un falso concepto de Dios, el cual queda reducido a una idea lógica abstractísima, despojada de toda su riqueza ontológica.

Escoto conocía la *Lógica* de Aristóteles a través de los tratados traducidos por Boecio [42], y se da cuenta del peligro que implica la dialéctica platónica aplicada a su división de la «Naturaleza». Por esto advierte que no se trata de una división de géneros en especies, ni de un todo en sus partes, porque Dios no es el género de la criatura, ni la criatura la especie del género Dios. Tampoco es Dios el todo de la criatura, ni la criatura una parte de Dios. «Quoniam in superiori libro de universalis Naturae universali divisione (non quasi generis in formas, seu

[42] «Aristoteles acutissimus apud graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum, quae post Deum sunt, et ab eo creatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit, quae decem categorias, id est, praedicamenta, vocavit» *(De div. nat.* I 14, 462C-463A).

totius in partes—non enim Deus genus est creaturae, nec creatura species Dei, sicut creatura non est genus Dei neque Deus species creaturae: eadem ratio est in toto et partibus: Deus siquidem non est totum creaturae neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei, neque Deus pars creaturae—quamvis altiori theoria iuxta Gregorium Theologum pars Dei simus...) metaphoriceque Deus dicatur et genus, et totum, et species, et pars; omne enim quod in ipso et ex ipso est, pie ac rationabiliter de eo praedicari potest—sed intelligibili quadam universitatis contemplatione—universitatem dicto Deum et creaturam breviter diximus»[43].

Protesta enérgicamente contra toda interpretación panteísta: «Si es así, ¿quién no tomará en seguida la palabra para gritar: ¡Dios es todo, y todo es Dios!? Lo cual será juzgado monstruoso por aquellos mismos que se consideran sabios, porque la diversidad de las cosas visibles e invisibles es múltiple, pero Dios es uno»[44].

5. **División de los seres.** Para Eriúgena, la palabra *Naturaleza* equivale al *Ser* en toda su amplitud, pues abarca todos los seres, desde Dios hasta las últimas realidades, e incluso comprende el no-ser. En virtud de esto establece una gran línea divisoria entre:

a) Las cosas que son.—El ser comprende cuatro grandes divisiones, que se reducen a tres, pues la primera y la cuarta coinciden, con la única diferencia de que en la primera Dios es considerado como primer *principio* de las cosas, y en la cuarta, como último *fin* de todas ellas:

1.º La Naturaleza que crea y no es creada (Dios, principio de todas las cosas).

2.º La Naturaleza que es creada y crea (las ideas divinas ejemplares, arquetipos de todas las cosas, que son creadas por Dios y que, a su vez, crean todos los demás seres).

3.º La Naturaleza que es creada y no crea (las cosas del mundo espiritual, sensible y material).

4.º La Naturaleza que no crea ni es creada (Dios mismo, como fin último a que tienden y al cual se reintegran todas las cosas creadas). «Videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur; secunda in eam, quae creatur et creat; tertia in eam, quae creatur et non creat; quarta quae nec creat nec creatur»[45].

[43] *De div. nat.* II 1,523D.
[44] Ibid., III 10,650D.
[45] Ibid., I 1,441B.

b) Las cosas que son y no son.—Eriúgena incluye también en la «Naturaleza» cinco cosas que son y no-son:

1.º Dios, que por la excelencia de su naturaleza cae fuera del alcance de nuestras facultades cognoscitivas: «Deus, propter excellentiam, non immerito nihil vocatur». Asimismo, las esencias de las cosas, que solamente podemos conocerlas por sus accidentes.

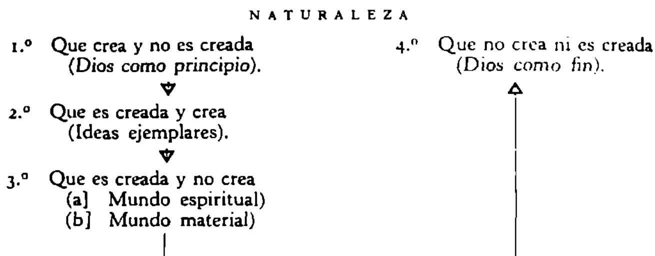
2.º Cada ser implica el no-ser de lo que no es. Así, en la escala de los seres la afirmación del inferior es la negación del superior, y la afirmación del superior la negación del inferior.

3.º La potencia (razones seminales), que es el no-ser de lo que será cuando llegue al acto.

4.º Los seres sujetos a generación y corrupción, los cuales no son si se comparan con Dios y con las ideas eternas e inmutables.

5.º El hombre, que es en cuanto es imagen de Dios, y que no es en cuanto que pierde esa imagen por el pecado[46].

Podríamos representar este proceso de la siguiente manera:



De esta manera, el despliegue de la Naturaleza se realiza en virtud de un proceso dinámico circular, descendente y ascendente, que recuerda el de Heráclito y los estoicos. Todo sale de Dios como de su principio único creador, y todo retorna a él como a su último fin. «Finis enim totius motus est principium sui... quod appetit, et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur» [47].

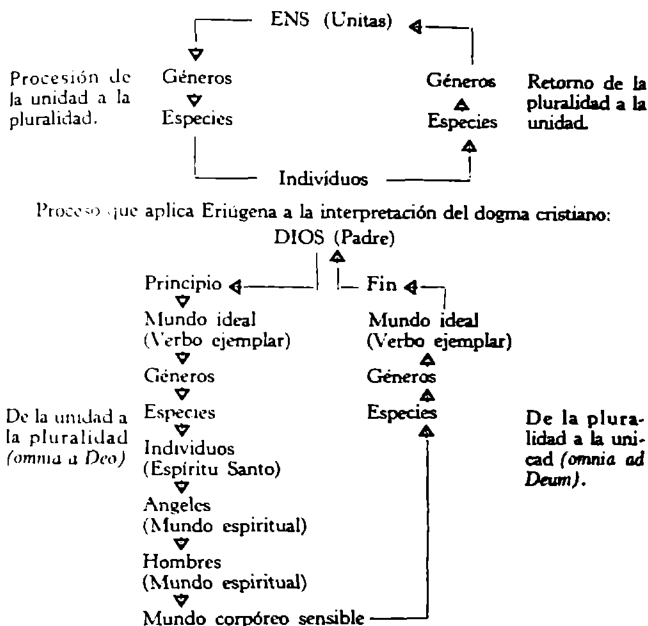
No se trata de una división de tipo puramente lógico, sino que hay que entenderla en virtud de que Escoto piensa que

46 Ibid., I 3: 443-446.

47 Ibid., V 3,866CD. «Omnia, quae ex causa omnium procedunt, et ex primordialibus causis in ea constitutis naturali motu suum principium semper appetunt, extra quod quiescere nequeunt» (*De divis. nat.* V 34, 952BC).

los conceptos humanos se ajustan a la naturaleza real de las cosas, tal como Dios las ha creado [48].

Pero tampoco hay que entenderla en el sentido de una emanación ni de una reintegración panteístas. De Dios proceden todas las cosas por creación, y a El retornan como a su fin, pero conservando cada una su propia naturaleza e individualidad. Podríamos representar este proceso de la siguiente manera [49]:



1.º *La Naturaleza increada y creadora: Dios.*—Dios es el ser eterno, perfectísimo, infinito, trascendente, causa suprema,

[48] «Principium quippe et finis in his omnibus (artes liberales), ut praedictum est, id ipsum est. —D. Plane video, et modus iste argumentationis, qui ex intelligibilibus sumitur, ad rem, de qua nunc agimus, credibilem faciendam multum valet, ut arbitror. Agitur autem de reditu naturae» (*De div. nat.* V 4:869C).

[49] «Quicumque enim recte dividit, a generalissimis debet incipere, et per generaliora progredi, ac sic, prout virtus contemplationis succurrit, ad specialissima pervenire. Quod etiam in ipsis rerum principiis, quae primo posuisti interius perspiciens, ni fallor, intelligo» (*De div. nat.* III 3, 628C).

principio, medio y fin de todas las cosas. Todas proceden de El, todas participan de El, y todas deben retornar a El [50]. Es el único ser que verdaderamente es y la esencia de todas las cosas: «Ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita: Esse—inquit—omnium est superesse Divinitas». «Solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere» [51]. Es la perfección suma, el bien y la belleza por esencia: «Cuius esus gaudium et laetitia et ineffabilis deliciae; cuius aspectus pulcher est. Ipse siquidem Pulchrum et Pulchritudo totius pulchri, et pulchritudinis causa et plenitudo, cuius gustus et comestio nescit saturitatem» [52]. Es infinito, y en él se armonizan todas las disonancias y contradicciones: «Fatemur Deum infinitum esse, plusque quam infinitum: infinitas enim infinitorum est... Est enim ipse similium similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas» [53].

Para llegar al conocimiento de Dios tenemos que partir de nuestro conocimiento de las criaturas, que vienen a ser como «manuductiones in Deum». De la belleza, proporción y perfecciones que encontramos en éstas, tenemos que elevarnos, en cuanto podemos, al conocimiento de su Causa [54]. Pero Dios es trascendente. Está por encima de todas las cosas y de nuestros conceptos. Su misma perfección infinita lo coloca fuera del alcance de nuestro conocimiento directo. Su concepto está por encima de las categorías, de suerte que no es posible encerrarlo en ninguna de ellas: «Nam in ipsis naturis a Deo conditis, motibusque earum, categoriae qualiscumque sit potentia, praevalet. In ea vero natura, quae nec dici, nec intelligi potest, per omnia in omnibus deficit» [55].

Es más, Dios es incognoscible e incomprensible incluso para sí mismo. No puede entenderse ni conocerse, porque no tiene esencia, ni, por lo tanto, limitación: «Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui» [56].

[50] ἄναρχος, *De div. nat.* V 23,909A; IV 1,741C.
[51] *De div. nat.* I 3,443B; I 13,455B.
[52] Ibid., IV 16,823D.
[53] Ibid., I 72,517B.
[54] *Super Hier. cael.* I 1: 129B.
[55] *De div. nat.* I 15,463C.
[56] «Quomodo igitur divina natura seipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet. Aut quomodo infinitum potest in aliquo definiri a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui» *(De div. nat.* II 28, 589B). «De hac mirabili divina ignorantia, qua

Para llegar al conocimiento de Dios sigue Eriúgena un procedimiento inspirado en la doble teología de Dionisio, negativa (ἀποφατική) y positiva (καταφατική)[57]. Consiste en un proceso inverso al del origen de las cosas. Este procede de la unidad a la multiplicidad. Aquél, de la multiplicidad a la unidad, remontándose de la pluralidad de las cosas a la unidad de su primer principio, siguiendo estas tres etapas: 1.ª Los sentidos externos perciben la pluralidad, y el sentido interno la reduce a especies y géneros. 2.ª La razón reduce las especies y los géneros a la unidad de las Ideas ejemplares. 3.ª La inteligencia reduce las ideas ejemplares a la unidad de Dios. En el fondo se trata del mismo proceso dialéctico de Plotino, mediante adición o supresión de diferencias, que Escoto toma de Dionisio y Máximo Confesor, y que entraña la falacia de confundir el concepto de Ser-uno abstracto, logrado mediante la supresión lógica de las diferencias formales, con el Ser ontológico trascendente, que es Dios.

Entre el Ser simple e infinito de Dios y el ser compuesto y finito de las criaturas, o entre Dios y sus teofanías, hay una diferencia esencial y una distancia infinita. De nuestro conocimiento de las criaturas elaboramos los conceptos de esencia, sustancia, etc. Pero esos conceptos no podemos atribuirlos ni predicarlos de Dios en sentido positivo, sino sólo negativo. «Qui solus negatione omnium, quae sunt, proprie innuitur, quia super omne, quod dicitur et intelligitur, exaltatur, qui nullum eorum, quae sunt et quae non sunt, est, qui melius nesciendo scitur»[58]. Así podemos decir que Dios no es ni sustancia, ni esencia, ni verdad, ni nada de cuanto nosotros conocemos.

Pero si queremos aplicar esos conceptos a Dios, entonces tenemos primeramente que negar su limitación y el modo como nosotros conocemos esas perfecciones realizadas en las criaturas; y después tratar de elevarlos, en cuanto nos sea posible, hasta el infinito... Así es correcto decir: Dios no es esencia, sino *superesencia;* no es sustancia, sino *supersustancia;* no es bueno, sino *superbueno*, etc. «Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερούσιος igi-

Deus non intelligit quid ipse sit... quamvis caliginosa, non tamen falsa, sed vera, verique similia mihi videri fateor» (ibid., 590C).

[57] «Nunc itaque ad theologiam redeamus, quae pars prima est et summa sophiae; nec immerito quia aut sola aut maxime circa divinae naturae versatur speculationem; et dividitur in duas partes, in *affirmationem*, dico, et *negationem*, quae graece appellantur καταφατική et ἀποφατική».» (*De div. nat.* II 50, 599B). Cf. *De div. nat.* I 14,460-461.

[58] *De div. nat.* III 22,686D.

tur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est: bonitati enim malitia opponitur; ὑπεράγαθός igitur, plus quam bonus, et ὑπεραγαθότης, id est plus quam bonitas»[59]. De la misma manera debemos emplear las expresiones Dios, verdad, eterno, sabio. Hay que decir que Dios no es Dios, ni verdad, ni eterno, ni sabio, sino *superDios, supereterno, supraverdad, supersabio* (ὑπέρθεος, ὑπεραληθής, ὑπεραιώνιος, ὑπέρσοφος)[60].

Otros atributos que emplea la Sagrada Escritura, tales como Luz, Sol, Estrella, Justicia, Amor, etc., sólo pueden aplicarse a Dios en sentido traslaticio, simbólico, figurado o metafórico («non tamen proprie, sed translative»). Solamente lo que predicamos de Dios por negación se le aplica «non translative, sed proprie»[61]. Pero siempre despojando previamente los conceptos de toda imperfección y limitación que puedan implicar. De suerte que en todo el proceso de nuestro conocimiento de Dios siempre predomina lo negativo sobre lo positivo. Toda afirmación debe llevar implícita su negación: «Oportet sentire ipsam causam omnium superiorem esse omni negatione et affirmatione». En último término debemos confesar que ignoramos lo que es Dios, y ante El la actitud preferible es honrarle con el silencio: «Prae nimia sui altitudine silentio honorificetur»[62].

2.º *La Naturaleza creada y creadora: el mundo de las ideas.* El concepto de creación tiene en Eriúgena matices peculiares y audacias de expresión imposibles de conciliar con la ortodoxia. Su punto de partida es el concepto cristiano de Dios uno en esencia y trino en personas. Las tres divinas personas intervienen en la obra de la creación, aunque de diferente manera. Al Padre corresponde la *esencia;* al Hijo, la *virtud activa,* y al Espíritu Santo, la *operación*[63].

1) *La creación, revelación de Dios.* Más que de una creación *ex nihilo* se trata de una revelación o manifestación de Dios *(theophania)*. Si Dios obra hacia fuera, es para manifestarse a seres intelectuales capaces de comprenderlo. Todas las realidades del Universo, visible e invisible, son diversos grados de la teofanía, o manifestación de Dios. El mundo visible es

[59] Ibid., I 14,462D. [60] Ibid., I 14, 459D; III 19,680D.
[61] Ibid., I 67,511C.
[62] Ibid., III 7,638C. «Silentio cordis et oris honorificanda est, ne quid temere de ea definiamus» (ibid., 638D).
[63] «Nam cum in omni rationabili intellectualique natura tria inseparabilia semperque incorruptibiliterque manentia considerentur... hoc est, *essentiam, virtutem, operationem*... *(De div. nat.* I 44,486BC).

una teofanía, o un reflejo del mundo de la ideas, y éste, a su vez, una manifestación o un reflejo de la realidad suprema de Dios, es decir, de las tres Personas en la unidad de una esencia divina: «Visibiles formas... invisibilis Pulchritudinis imaginationes esse... Theophanias autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus»[64].

Pero esas teofanías no son simplemente una manifestación de Dios hacia fuera, sino una verdadera autocreación del mismo Dios, de suerte que añaden algo al ser divino. Dios, al crear el mundo, se crea también a sí mismo, en cuanto aparece de manera explícita lo que antes estaba implícito en su esencia. No sólo saca el mundo de la nada, sino que esa nada del mundo es el mismo Dios. Los textos no pueden ser más comprometedores: «Et creari et creare conspicitur divina natura. Creatur enim a seipsa in primordialibus causis, ac per hoc seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis... descendens vero in principiis rerum ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse... Creatur ergo et creat in primordialibus causis; in earum vero effectibus creatur et non creat»[65].

Es más, Escoto llega a decir que Dios no existió antes de crear el mundo: «*M*. Deus ergo non erat, priusquam omnia faceret. *D*. Non erat. Si enim esset, facere omnia ei accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligerentur. Moveret enim se ad ea facienda, quae iam non fecerat, temporeque praecederet actionem suam, quae nec sibi coessentialis erat, nec coaeterna. *M*. Coaeternum igitur est Deo suum facere et coessentiale»[66].

[64] *De div. nat.* V 26, 919C. Alano de Lille alude a esta división: «Unde Iohannes Scotus dividit *theophaniam* in *epiphaniam*, *hyperphaniam*, *hypophaniam*» (PL 210,780A). Se ve que esta terminología llamaba la atención a los medievales, pues también Garnerio de Rochefort, abad de Claraval († 1216), dice que «nam sicut in caelis describit Iohannes cognomento Scotus quatuor manifestationes, id est *theophaniam, epiphaniam, hyperphaniam, hypophaniam*» (PL 205,631B).

[65] *De div. nat.* III 23,689A-D. «Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem, et supernaturalis naturalem, et simplex compositum, et accidentibus liber accidentibus subiectum... et *fit in omnibus omnia*» (ibid., III 16, 678CD).

[66] *De div. nat.* I 72,517C.

La creación hace posible que Dios se conozca a sí mismo. Dios, antes de crear el mundo, estaba por encima del ser y de la esencia. Era infinito, ilimitado. Pero lo infinito y lo ilimitado no se puede conocer. La creación hace a Dios comenzar a ser. Lo hace otro de sí mismo. Lo limita, y al limitarlo lo hace comprensible a sí mismo: «ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus est sibi ipsi incognita, hoc est in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis, et superessentialis...» De esta manera Dios está presente en las criaturas, y las criaturas en Dios, no como cosas distantes, sino en la más íntima compenetración, y hasta puede decirse, unidad: «Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum... et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus et aeternus coepit esse, immobilis movetur in omnia, et fit in omnibus omnia»[67]. Dios circula como una corriente de ser y de vida a través de todas las cosas, llenándolas con su íntima presencia: «Ipse enim in omnia currit, et nullo modo stat, sed omnia currendo implet»[68]. Así es Dios la ley intrínseca universal y la causa del orden de todas las cosas: «Omnis ordo... et a Deo est constitutus, et intra eum custoditur, extra quem nihil est, et intra quem omne, quod est, et omne, quod non est, mirabili et ineffabili modo comprehenditur[69]. Por esto Dios mismo es todo cuanto hay de bueno y de bello en las criaturas: «Omne siquidem quodcumque in creaturis vere bonum vereque pulchrum amabileque intelligitur, Ipse est»[70]. Es más, Dios y las criaturas no son dos cosas distintas, sino una y la misma: «Nil enim extra eam subsistunt. Conclusum est ipsam solam vere ac proprie in omnibus esse, et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit... Proinde non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum»[71]. Así todas las criaturas participan del ser de Dios, pero sin multiplicarlo ni dividir su unidad»[72].

[67] Ibid., III 17,678D.

[68] Ibid., I 12,452C. Hace un juego de palabras entre θεός y θέω, que significa correr, y por esto se dice que «velociter currit sermo eius...» No obstante, Dios no se mueve: «Attamen nullo modo movetur: de Deo siquidem verissime dicitur motus stabilis, et status mobilis» (ibid.).

[69] *De div. nat.* V 36,964D. [70] Ibid., I 74,520B.

[71] Ibid., III 17,678BC.

[72] «Omne quod est, aut participans, aut participatum, aut participatio est, aut participatum simul et participans. Participatum solummodo est, quod nullum superius se participat, quod de summo ac solo omnium principio, quod Deus est, recte intelligitur. Ipsum siquidem omnia, quae ab eo sunt, participant, quaedam quidem inmediate per seipsa, quaedam vero per medietates interpositas... Est igitur participatio non cuiusdam partis

2) *La creación-iluminación.* De Dionisio [73], que a su vez se inspira en un texto del apóstol Santiago (Sant 1,17), toma Escoto otro concepto que alcanzará una extraña difusión en toda la Edad Media (R. Grosseteste, San Buenaventura, *De Intelligentiis;* Ulrico de Estrasburgo). La creación no es solamente una teofanía, sino también una *iluminación,* que desciende de Dios: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Dios es la fuente eterna y perenne del torrente de luz que se difunde, a manera de una cascada, a través de todos los grados jerárquicos de los seres, hasta llegar a las criaturas inferiores y más alejadas de Dios. Todos los seres participan en mayor o menor medida de esa luz, conforme a su naturaleza, de suerte que el grado de ser de cada uno equivale exactamente al que de ella reciben. Pero no todos la reciben directamente de Dios, sino cada uno de su superior jerárquico inmediato, transmitiéndola a su vez al grado inmediatamente inferior [74].

Esta iluminación es doble, una por naturaleza *(datum)* y otra por gracia *(donum).* Todas las criaturas reciben de Dios el ser-luz, y todas son a su vez a manera de lámparas o espejos que reflejan y manifiestan el ser y la luz de Dios. Dios ilumina a las criaturas, y las criaturas son luces que hacen conocer a Dios. «Omnia quae sunt, lumina sunt» [75].

3) *Las ideas.* El primer producto de la creación, o la primera teofanía de la divinidad, es el mundo de las ideas, que son las razones inmutables, o los modelos de todas las cosas (προορίσματα, «prototipos», «praedestinationes», «voluntates divinas», «primordiales causae», «primordialia exempla», «species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt») [76].

assumptio, sed divinarum *dationum* (naturaleza) et *donationum* (gracia) a summo usque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio. Primum siquidem primo ordini immediate a summo omnium bono et datur, et donatur, etc.» *(De div. nat.* III 3,630-631).

[73] *De caelesti hierarchia* I 1: PL 122,1037.

[74] «Pulchre siquidem lumina omnia dona, quae ex ingenito lumine per genitum lumen descendunt, et per procedens lumen, prout est capacitas naturae et largitas gratiae, in uniuscuiusque sive generalis sive specialis essentiae individuam substantiam dividuntur» *(De div. nat.* II 22,565C).

[75] «Vera siquidem docet ratio, omnia sunt, quae, ad causam suam, ex qua, et per quam, et in qua subsistunt, ut perficiantur, respicere. Intellectualia quidem et rationalia immediate per se, intellectu vero et ratione carentia quadam medietate rationabilium et intelligibilium interposita, ad unum universitatis principium convertur tur» *(Super Hier. caelestem* I 1,128A).

[76] «Omnia, quae per ipsum facta sunt, in ipso vita sunt et unum sunt. Erant enim, hoc est subsistunt in ipso causaliter, priusquam sint in se-

La creación comienza en las ideas. «Universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita». Dios crea las ideas en el Verbo, y son posteriores al Verbo. Pero no son eternas, sino coeternas, porque tienen una causa que las ha producido, aunque no hayan tenido comienzo en el tiempo, sino que existen desde toda la eternidad, y dependen de Dios en cuanto a su existencia [77].

Las ideas conservan su unidad en cuanto que están eternamente en el Verbo, y en éste no puede haber multiplicidad; pero pueden considerarse como múltiples en cuanto a los efectos que están destinadas a producir como ejemplares de la creación de todas las demás cosas. Dentro de esta multiplicidad extrínseca se mantienen unificadas por una íntima armonía: «Sunt enim simplices, omnique compositione omnino carentes. Nam in eis est ineffabilis unitas, inseparabilisque incompositaque harmonia, universaliter differentium seu similium partium copulationem supergrediens» [78]. No obstante, otras veces afirma que tanto la multiplicidad como el orden de esos prototipos no es real, sino sólo distinto por nuestra manera de concebirlos: «Non quod ita natura sua sint constitutae, ubi omnia unum sunt, et simul et simpliciter sunt, sed quod quaerentibus eas... sic vel sic, et multipliciter et infinite divino radio illuminante, in theophaniis suis solent apparere» [79]. Sólo en este sentido puede establecerse un orden jerárquico entre las ideas. «Ordo itaque primordialium causarum iuxta contemplantis animi arbitrium constituitur». Eriúgena enumera dos series descendentes de diez ideas cada una, pero con algunas diferencias [80].

1.ª El Bien, en cuanto que Dios produce las cosas por bondad.

2.ª La Esencia, de la cual participan todos los demás seres.

3.ª La Vida en sí.
4.ª La Razón en sí.
5.ª La Inteligencia en sí («Intelligentia seu Intellectus»).
6.ª La Sabiduría en sí.
7.ª La Virtud.
8.ª La Bienaventuranza («Beatitudo seu salus»).

metipsis effective... Sed si quaeris, quomodo vel qua ratione omnia, quae per Verbum facta sunt, in ipso vitaliter et uniformiter et causaliter subsistunt, accipe *paradigmata* ex creaturarum natura, disce factorem ex iis, quae in ipso et per ipsum facta sunt» (*Homilia in Prol. sec. Ioannem*: PL 122,288B-D). Cf. *De div. nat.* II 2,529B; II 16,548A; II 20,556BC; III 29,705C.

[77] *De div. nat.* II 21,561BC.

[78] Ibid., II 17,550C.

[79] Ibid., III 1,624D.

[80] Ibid., II 36,616BC; III 1,622-623.

9.ª La Verdad.
10.ª La Eternidad.

Hay que añadir después el Amor, la Paz, la Unidad, la Perfección, la Justicia, la Omnipotencia.

Las ideas inferiores están ordenadas entre sí en forma descendente de géneros y especies. Dios Padre, que es la esencia, crea las ideas en el Hijo, que es su Verbo eterno y la virtud activa. El Espíritu Santo, que es la operación, completa la obra creadora, guardando el orden lógico de proceder de lo uno a lo múltiple, de lo más universal a lo particular. Así se van sucediendo los géneros, los subgéneros y las especies, hasta llegar a las sustancias individuales [81]. Este orden no es puramente mental, o lógico, sino real, establecido por Dios mismo en las cosas. «Intelligitur quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quae διαλεκτική dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata» [82].

3.º *La Naturaleza creada y no creadora.* A la creación del mundo ideal sigue la de los mundos espiritual y sensible. Pero de tal manera, que los seres particulares de los grados inferiores responden exactamente al orden establecido por Dios, o el Espíritu Santo, en las ideas prototipos. Escoto aplica al mundo ideal el texto del Génesis: «Terra erat inanis et vacua... sed Spiritus Dei ferebatur super aquas». El Espíritu de Dios se cierne «super tenebrosum abyssum causarum primordialium», lo informa y fecunda, y hace salir las ideas de sí mismas para producir los seres del mundo inferior [83].

A cada cosa le corresponde un grado en la jerarquía, determinado por su propio ser, en la medida en que participa de Dios y en cuanto que responde a las entidades del mundo ideal.

1) *Los ángeles.* Las primeras sustancias del mundo celeste son los ángeles, inteligencias perfectísimas e inmateriales. No se unen a la materia, como las almas humanas, pero tienen un cuerpo espiritual, no circunscrito ni delimitado por la can-

[81] «Illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima, iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima versetur» (*De div. nat.* I 14,643B). Cf. II 19, 455BC.

[82] *De div. nat.* IV 4,748D-749A; II 23,568A.

[83] «Spiritus enim Sanctus causas primordiales, quas Pater in principio, in Filio videlicet suo fecerat, ut in ea, quorum causae sunt, procederent, fovebat, hoc est, divini amoris fotu nutriebat» (*De div. nat.* II 19,554B). Cf. I 13, 455A-D.

tidad ni la figura sensible. No ven a Dios cara a cara [84]. Ni siquiera pueden contemplar el mundo de las ideas, sino solamente sus reflejos en los efectos producidos en las cosas [85].

Hay nueve coros de ángeles, distribuidos en tres órdenes (ὁμοταξεῖς): 1.º Querubines, serafines, tronos. 2.º Virtudes, potestades, dominaciones. 3.º Principados, arcángeles, ángeles. El grado de perfección de cada orden corresponde a la intensidad con que reciben la iluminación divina. Y esa iluminación se transmite ordenadamente a través de cada escalón de la jerarquía. Los ángeles superiores iluminan a los inferiores. Estos, a los grados superiores de la jerarquía eclesiástica, los cuales, a su vez, transmiten la iluminación a los inferiores [86].

2) *El hombre.* El hombre es «notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta» [87]. Los individuos particulares participan de la idea común de *Humanidad*, la cual permanece inmutable a pesar de las generaciones, corrupciones y variaciones de los individuos [88]. Es un microcosmos, en el cual se compendia lo espiritual y lo material. «Constat enim inter sapientes, in homine universam creaturam contineri. Intelligit enim et ratiocinatur, ut angelus; sentit ut corpus; administrat ut animal; ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur. Totius siquidem creaturae quinque partita divisio est. Aut enim corporea est, aut vitalis, aut sensitiva, aut rationalis, aut intellectualis. Et haec omnia omni modo in homine continentur» [89]. El hombre es la conclusión de toda la obra creadora, y por esto la Sagrada Escritura habla de él después de terminado el ornato del mundo visible. [90].

Está compuesto de dos partes distintas, alma espiritual y cuerpo material, unidas de manera admirable: «(anima) humano corpori ineffabili modo adiunctam». «Et ea quidem natura, qua animalibus homo communicat, caro dicitur; ea vero, qua caelestis essentiae particeps est, mens, vel animus, vel intellectus» [91].

[84] «Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam —superessentialis est enim supernaturalis... In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia» (*De div. nat.* III 19,680D).

[85] *De div. nat.* I 8,447BC.

[86] Ibid., I 4,444C.

[87] Ibid., IV 7,768B.

[88] Ibid., IV 12,801CD; V 31,942B.

[89] Ibid., IV 4,755B.

[90] Ibid., IV 10,782C; II 3,530. «Humana siquidem natura in universitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata est, et in ipsum reversura, et per ipsum salvanda» (*De div. nat.* IV 5,760A).

[91] *De div. nat.* IV 5,753-754.

El alma es una sustancia simple, incorpórea y carente de partes. Toda entera es vida, inteligencia, razón, memoria y sensación. «Tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria, tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget; tota in totis sensibus species rerum sensibilium sentit. Tota enim in seipsa ubique est per totum» [92]. Ejerce operaciones vegetativas, sensitivas e intelectuales.

El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. En su alma se refleja la unidad y la trinidad divinas: la *esencia*, la *virtud activa* y la *operación* [93]. El alma está dotada de tres facultades de conocimiento, que le sirven para irse remontando de la pluralidad a la unidad. En la inteligencia se asemeja al Padre; en la razón, al Hijo, y en los sentidos, al Espíritu Santo. «Contempla, y después que tu mirada haya traspasado la nube que te encubre la verdad, ve con qué claridad y con qué pureza se revela la triple esencia de la Trinidad divina en los diversos movimientos del alma humana y cómo se manifiesta como un espejo a aquellos que la buscan con recogimiento. Esencia separada de toda criatura por una distancia infinita, inaccesible a toda inteligencia, es por su imagen y su semejanza como se hace presente en alguna manera y purifica la pequeña imagen en la cual se reflejaba, a fin de hacer resplandecer en todo su brillo la divinidad en tres personas: porque la luz infinita de esta divinidad es demasiado brillante para los ojos de la inteligencia, y, siempre dañosa por sí misma, no se deja percibir más que en su imagen. Así, el Padre se muestra claramente en la inteligencia, el Hijo en la razón y el Espíritu Santo en los sentidos» [94]. El alma puede realizar diversas operaciones *(motus)* sin que se altere su absoluta simplicidad [95].

Los sentidos exteriores *(sensus exterior)* solamente perciben la pluralidad y diversidad de las cosas corpóreas, que no son más que sombras de la verdadera realidad. El interior *(sensus interior)* se remonta mucho más. Llega a descubrir las esencias de las cosas bajo las apariencias sensibles, y las ordena en especies y géneros conforme a su grado de perfección [96].

La razón *(ratio, virtus, logos, dynamis)*, por una parte, llega a conocer la esencia de la misma alma por medio de sus operaciones. Pero no sale de sí misma. Ordena y combina los conceptos que forma de las cosas, reduce las especies y los

[92] Ibid., IV 5,754CD; II 23,569-570.

[93] Ibid., I 13,455C; II 23,568A.

[94] Ibid., II 24,579A.

[95] Ibid., II 23,576-577; IV 5,754. El alma tiene tres movimientos: «secundum animum, secundum rationem» y «secundum sensum» (II 23, 572C).

[96] Ibid., V 36,962CD.

géneros a sus causas, que son las ideas ejemplares. Pero no logra trascender más arriba.

La inteligencia *(animus, mens, intellectus purus, νοῦς)* termina el proceso de elevación y unificación. El alma se eleva y sale fuera de sí misma, no por sus fuerzas naturales, sino con ayuda de la gracia. Prescinde de los sentidos, de la imaginación y del raciocinio, y reduce las ideas ejemplares a la unidad absoluta de Dios. De esta manera, mediante una elevación mística, llega la inteligencia hasta Dios, que es la fuente, el principio y la causa de la pluralidad de los seres [97].

El cuerpo del hombre, antes del pecado era espiritual e inmortal, y también lo será después de la resurrección. En el paraíso no había distinción de sexos, ni generación, como no se da entre los ángeles, ni tampoco existirá en el cielo. Si el hombre no hubiese pecado, el mundo no sería corpóreo, sino espiritual [98].

3) *El mundo corpóreo.* Al explicar la creación del mundo corpóreo, Escoto Eriúgena aplica sus principios con lógica implacable, aunque no le resulte fácil coordinarlos después con el relato del Génesis. La creación se realiza mediante un despliegue jerárquico descendente. Antes de la creación todas las esencias de las cosas—géneros, especies—preexistían en sus causas generalísimas, en las ideas inteligibles de la mente divina. El hombre es más perfecto que el mundo sensible, y su creación es, por lo tanto, anterior a la de éste, y así, todas las cosas del mundo material estuvieron precontenidas en la mente del hombre inteligible.

Las cosas sensibles corpóreas se componen de dos principios: uno, que es su *esencia,* consiste en una participación de las ideas inteligibles y eternas que existen en la mente divina. Esa esencia, en cuanto unida a la materia, recibe el nombre de *forma,* y es lo que en los cuerpos hay sobre todo de realidad [99].

A su vez, la *materia* es el resultado de la unión de otros dos inteligibles: la cantidad y la cualidad, y en esta última están contenidos todos los accidentes que figuran en las categorías. Todos estos elementos son inteligibles e incorpóreos, pero de su unión resultan los cuerpos materiales. «Ex rebus incorporalibus corpora nascuntur. Omnes igitur categoriae incorporales sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu, ut ait Gregorius, materiam visibilem confi-

[97] Cf. *De div. nat.* II 23,572-578.
[98] *De div. nat.* II 6-8,532-533; II 25,582B; IV 9,777C, 778-779; IV 23,846-848.
[99] Ibid., II 25,582BC.

ciunt»[100]. Así, pues, los cuerpos sensibles están compuestos de una *coagulación* de elementos inteligibles, de la unión de una *forma* (esencia inteligible) con una *materia*, que, a su vez, es una concurrencia de accidentes inteligibles[101].

Por lo tanto, la *esencia* de las cosas (su *forma)* no es sensible, sino inteligible («solo semper intellectu cernitur»). Lo mismo podríamos decir de la materia, la cual está también compuesta de inteligibles. Por esto no es posible llegar a un conocimiento perfecto de los seres corpóreos por medio de los sentidos. «Rerum namque sensibilium veram cognitionem solo corporeo sensu impossibile est inveniri»[102]. «Nam *ousía* incorporalis est, nullique corporeo sensui subiacet; circa quam, aut in qua aliae novem categoriae versantur»[103].

No es difícil apreciar el reflejo y la persistencia de semejante «física» formalista e idealista en otras derivaciones posteriores de la escolástica, así como el sentido netamente platónico de ese hilemorfismo, tan diferente del genuino aristotélico. Siempre debemos estar alerta ante los hilemorfismos medievales, pues con las mismas palabras de Aristóteles no es infrecuente que expresen conceptos estrictamente platónicos. Lo mismo sucede con otros conceptos, como el de la abstracción y los universales, por ejemplo, íntimamente dependientes del hilemorfismo.

4.º *La Naturaleza que no crea ni es creada. El retorno de las cosas a Dios.*—Eriúgena cierra su sistema con esta expresión un poco extraña, que significa Dios como último fin de las cosas. Una vez terminado el mundo y la producción de todos los seres particulares, Dios, *Principio primero*, deja de crear, y queda convertido en *último Fin*, al cual deben retornar todos los seres. Es el clásico proceso de todos los neoplatonismos, reducido a dos tiempos esenciales: *procesión* o creación de las cosas y *retorno* de todas al primer principio. Es un movimiento que se cierra circularmente, volviendo al punto de partida. De esta manera, toda la creación queda como envuelta en sus dos términos, entre su Principio y su Fin, que coinciden exactamente con Dios. «Finis enim totius motus est principium sui; ... quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur»[104].

[100] *De div. nat.* I 34, 479A. [101] Ibid., I 34,479B.
[102] Ibid., V 4,868D. [103] Ibid., I 39,478CD.
[104] Ibid., V 3,866CD. «Omnia enim unum et idipsum immobile erunt, quando in suas immutabiles rationes omnia reversura sunt» (I 30, 476B).

El mismo movimiento del amor divino que dio origen a la multiplicidad de los seres será el que los volverá a todos a la unidad. «Nam et ipsa simplex et optima divina pulchritudo, cui adhaerere similisque ei fieri omnis vita purgata naturali appetit desiderio» [105]. El río de las criaturas, después de perderse entre las arenas, volverá a su fuente por misteriosos agujeros ocultos. «Iterum per sacratissimos naturae poros ocultissimo meatu ad fontem suum redeunt» [106]. Dios mueve todas las cosas sin moverse, y atrae a sí todos los seres con la fuerza de su belleza, a la manera de un imán *(magnes)*: «Ita rerum omnium causa omnia, quae ex se sunt, ad seipsam reducit, sine ullo sui motu, sed sola suae pulchritudinis virtute» [107].

Todas las cosas volverán a Dios, pero no para identificarse totalmente con él, sino conservando cada una su propio ser, aunque no individual, sino en sus razones eternas. «Iam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt, et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; *Deus enim omnia in omnibus erit*, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente» [108].

El término será una divinización universal (θέωσις) de todas las cosas. Dios será en todas las cosas, y todas las cosas serán en Dios «Ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et in seipsum redit, revocans in se omnia, et, dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit» [109].

En el proceso de retorno, los seres volverán a recorrer, a la inversa, las mismas etapas del de creación. Todo sale de Dios (de la unidad la multiplicidad), y todo vuelve a Dios (la multiplicidad a la unidad). Más tarde, el cardenal de Cusa hablará de *explicatio* y *complicatio*. Perecerán todas las cosas particulares que se han producido en el tiempo y en el espacio, las cuales no son más que sombras de las verdaderas realidades, que son las ideas y las primeras causas. Todos los seres particulares se reabsorberán en las causas ejemplares. A su vez, las causas ejemplares se reabsorberán en el Verbo, y por el Verbo en Dios. De esta manera, toda la creación volverá a reintegrarse a su primer principio, y solamente quedará Dios, incluyendo en su esencia una y simplicísima toda la variedad de los seres creados. Pero éstos no se aniquilan, lo mismo que tampoco

[105] *Super Hier. cael.* III 175C.
[106] *De div. nat.* III 4,632C; II 1,526C; II 2,526-527.
[107] *De div. nat.* I 75,520B.
[108] *De div. nat.* III 23, 689A; V 6,871B.
[109] Ibid., III 20,683B; IV 1,743B.

desaparece el aire al ser atravesado por la luz, ni el hierro al ser penetrado por el fuego. Las cosas son más verdaderas en sus causas primeras y en Dios que en sí mismas. Y así, reducidas de nuevo a Dios, que es su primer principio, seguirán existiendo en la causa suprema de la existencia universal. «Universalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quoniam omnia visibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum Deum transibunt, mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu» [110].

Este proceso de reintegración de todas las cosas en Dios era el que debía haber seguido toda la naturaleza creada, a través del hombre, si éste no hubiera pecado. Pero el pecado trastornó el orden previsto por Dios, y desde ese momento el hombre quedaba incapacitado para realizar su función de intermediario entre Dios y las criaturas. Este trastorno fue remediado por la encarnación del Verbo, el cual añade la gracia *(datum)* a la naturaleza *(donum)* [111]. Al redimir al hombre, redimió también a toda la naturaleza creada, sintetizada y compendiada en el hombre, para purificarla y volverla a Dios Padre.

Las etapas del proceso de reintegración individual del hombre son las siguientes:

1.ª *Muerte:* separación del alma y el cuerpo. El retorno a Dios debe comenzar en el último momento a que llega el ser humano, que es la muerte. El alma se separa y queda libre, y el cuerpo se disuelve en sus elementos materiales.

2.ª *Resurrección del cuerpo.* Los cuerpos resucitados no serán materiales, sino espirituales, tal como Dios los había creado y como existían en el paraíso antes del pecado. No habrá distinción de sexos.

3.ª *Transfiguración de cuerpo en espíritu.* Cuerpo y alma volverán a unirse, siguiendo a la inversa las etapas del proceso de separación. El cuerpo se hará vida, la vida se hará sensación, la sensación se hará razón, y la razón inteligencia.

4.ª *Retorno del espíritu a las primeras causas* (ideas ejemplares). Cuerpo y alma volverán a reintegrarse en sus respectivas formas subsistentes.

5.ª *Retorno de las primeras causas a Dios.* Toda la pluralidad de los seres volverá a reintegrarse a la Unidad divina. Este será el término del retorno. Las cosas permanecerán en su ser,

[110] Ibid., V 8,876; 13,885; V 23,906AB.
[111] Ibid., V 23,906B.

pero penetradas por Dios, como el aire por la luz. Existirán, pero no en sí mismas, sino en Dios. *Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus* [112].

Además de este proceso general, que podríamos llamar natural *(datum)*, señala Escoto otro particular de elevación mística para las almas de los elegidos, mediante la gracia santificante *(donum)*, con estas etapas:

1.ª Una vez que el hombre se haya convertido en pensamiento puro *(intellectus, nous)*, alcanzará la *ciencia* plena de todos los seres inteligibles, en los cuales se manifiesta Dios.

2.ª De aquí se elevará el alma a la *sabiduría*, o sea a la contemplación de la verdad más íntima, en cuanto es accesible a las criaturas.

3.ª Por último, se elevará aún más, perdiendo incluso el pensamiento puro y quedando sumergida en el seno de la Tiniebla luminosa, en que se ocultan las causas supremas de todas las cosas. Aunque ni siquiera en este momento llegará a contemplar a Dios cara a cara, pues la esencia divina es absolutamente inaccesible a cualquier entendimiento creado. «Et tunc nox sicut dies illuminabitur, hoc est, secretissima divina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur» [113].

5.º *Optimismo.* Todo el Universo es a manera de una sinfonía musical, en que reina la armonía más sublime, dentro de una profunda unidad [114].

Las disonancias parciales son aparentes, y desaparecen integradas en la armonía del conjunto [115]. Una cosa es considerar los seres y acontecimientos particulares, y otra la naturaleza en universal: «Aliud est enim considerare singulas universitatis partes, aliud totum» (c. 954C).

6.º *Escatología.* Escoto aplica con lógica implacable sus principios al tratar del destino final de los seres. Todo cuanto ha nacido perecerá [116]. La pluralidad retornará a la unidad.

112 Ibid., V 8,876AB.
113 Ibid., V 39,1020CD.
114 Ibid., III 6,637D-638A.
115 Ibid., V 35,953D. «Nemo itaque recte philosophantium existimat, ullam malitiam malumve, ullam impietatem impiumve, ullam miseriam miserumve, ullam poenam punitumve, ullum supplicium suppliciove obnoxium, ullam turpitudinem turpeve, ullam inhonestatem inhonestumve, in bona, et optima, et religiossisima, et felicissima, et impunibili, et beatissima, et pulcherrima, et honestissima harmonia totius universi conditae, et ab eo, qui summa honestas est, summa pulchritudo, summa quies summa felicitas, summae religionis, summum bonum, ordinatae, posse esse» *(De div. nat.* V 35,954BC).
116 *De div. nat.* V 25,914A.

Los individuos humanos volverán a su estado primitivo en la unidad purísima de la idea ejemplar de Humanidad, de donde habían salido. En esa unidad consistirá el paraíso. El relato bíblico del paraíso y de la formación de la mujer son símbolos o metáforas, lo mismo que el valle de Josafat, el gusano roedor de la conciencia y los estanques de fuego. Los cuerpos se convertirán en espíritus, y los espíritus retornarán a la unidad de la Naturaleza inteligible. Desaparecerán los elementos y los cuerpos materiales. El mal será borrado de la naturaleza humana y del mundo. Los elegidos tendrán su paraíso y su felicidad conociendo la verdad en la vida eterna. Pero no habrá fuego eterno para los condenados. Estos tendrán su castigo en su propia conciencia, en la que permanecerá el recuerdo del mal en la naturaleza humana puramente espiritual. El infierno consistirá en estar privados para siempre de la vista de la verdad[117]. Escoto reconoce que esto es difícil de comprender. Pero «at si in his omnibus, non solum humana, verum etiam angelica deficit ratio et intelligentia, patiens esto, divinaeque virtuti incomprehensibili locum da eamque silentio honorifica»[118].

BIBLIOGRAFIA

Obras: MIGNE, PL 122.
BETT, H., *Johannes Scotus Eriugena* (Cambridge 1925).
CAPPUYNS, M., *Jean Scot Erigène*. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. (Lovaina-París 1933).
DAL PRÀ, M., *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale* (Milán 1941) (Storia universale della filosofia 21).
LATZ, C. E., *Johannis Scoti annotationes in Marcianum* (Cambridge [Mass.] 1939).
TÉCHERT, M., *Le plotinisme dans le système de J. Scot Erigène*: Rev. Néosc. de Phil. (1927).
THÉRY, G., *Scot Erigène traducteur de Denys*: Bull. Du Cange (1931).
VERNET, F., *Erigène*: Dict. Théol Cathol. V.

[117] Ibid., V 28,935; 32,950.
[118] Ibid., V 33,951C.

CAPITULO IV

El siglo de hierro

Después de los reinados de Ludovico Pío y Carlos el Calvo apenas quedaba nada de la obra política y cultural impulsada por Carlomagno. El Imperio se disgrega, y Europa se hunde en la anarquía feudal. La Iglesia atraviesa por las circunstancias más difíciles de su historia. En Roma dominan Marozia, Teodora, Alberico y Teofilacto. Benedicto VI muere asesinado, y el nivel de la sede pontificia desciende hasta ser ocupada por un Juan XII. Los monasterios decaen, y sus riquezas son codiciadas por reyes y señores. A esto se unen las invasiones de los normandos (820), de los húngaros, que invaden Italia, y de los sarracenos, que ocupan la mayor parte de España. Numerosas abadías fueron destruidas, desapareciendo las escuelas. Siglo que Hucbaldo de San Amando denominó «pessimum» [1], y que el cardenal Baronio, en un texto famoso, calificó de «ferreum, plumbeum, obscurum» [2].

El renacimiento de las letras queda cortado casi por completo. Apenas subsisten algunos focos aislados de cultura entre los anglosajones, bajo Alfredo el Grande, y después en Germania bajo los Otones. En medio de tantas tinieblas sólo pueden hallarse algunos destellos culturales como adormecidos en las escuelas de los monasterios, donde se cultiva un poco de gramática y dialéctica y algunos restos del *trivium*, pues el *quadrivium* queda relegado al olvido hasta fines del siglo, en que comienzan a interesar un poco las matemáticas (abacistas y algoristas). Aparte de la arquitectura, que inicia la maravilla del estilo románico, y del arte de la miniatura, lo único que destaca un poco es la música y la historia, casi siempre en forma de crónicas de sucesos locales de las respectivas abadías. La filosofía está ausente por completo, y la teología se reduce a una «lectura inteligente de la Biblia y de algunos Santos Padres, conocimiento de los símbolos, de los cánones y ceremonias rituales» [3]. El autor predilecto es Boecio, que, junto con los enciclopedistas de artes liberales, como Marciano Capella, Casiodoro, San Isidoro, San Beda, Alcuino, Rabano, ofrecían

[1] *Vita sanctae Rictrudis* (escrita en 907): Acta Sanctorum t.3, mayo, p.81F.

[2] «Saeculum quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exundantis deformitate plumbeum, atque inopia scriptorum appellari consuevit obscurum» (*Annales ecclesiastici* a.900 [Lucca 1744] t.15 p.500).

[3] GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* p.44.

la información apropiada para la enseñanza escolar, tal como se practicaba en los monasterios y catedrales. No obstante, es de notar que ya en el siglo x comienza a despertarse el interés hacia las ciencias naturales y exactas, y se inician las primeras traducciones de libros árabes de matemáticas, astronomía y medicina (Ripoll, Hereford, Salerno)[4].

El interés cultural de este período se centra en las escasas figuras de algunos monjes, que mantienen en sus monasterios una precaria vida intelectual. Mencionemos en San Gall a NOTKER BÁLBULO († 912), músico notable, que escribió un tratado *De musica* y numerosas secuencias. Probablemente es el «monachus sangalliensis» autor de la *Gesta Caroli Magni*. Su homónimo NOTKER LABEO († 1022) tradujo al alemán, entre otros libros, el tratado de artes liberales de Marciano Capella. SALOMÓN DE CONSTANZA fue también músico, y escribió unas *Formulae* para hablar bien. De menos importancia en la misma abadía son SINTRAM, TUTILÓN († 915), GERALDO, RADPERTO y ECKEHARDT I († 973).

En la abadía de Fulda se destaca POPÓN de Stavelot, y en la de Reims HUCBALDO DE SAN AMANDO († 930), buen músico, a quien se atribuye una *Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis* y un tratado *De harmonica institutione*. Es el inventor del «áureo número». Es curioso su alarde de versificación en su *Ecloga de calvis*, en 146 hexámetros, dedicada a Carlos el Calvo, en que todas las palabras comienzan por la letra C[5].

En la abadía de Corvey, el abad BOVÓN II (919) comentó la *Consolación de la filosofía*, de Boecio[6], y WIDUKINDO († 1004) escribió en correcto latín la historia de los sajones. En la de Spira, ONULFO escribió sus *Rhetorici colores*. En Reichenau se distinguieron BERNÓN († 1048) y HERMAN CONTRACTUS († 1054), que compensaba sus defectos físicos con sus cualidades como músico, poeta y matemático. Compuso numerosas antífonas,

[4] VAN DE VYVER, A., *Les plus anciennes traductions latines médiévales (X et XI siècle) de traités d'astronomie et d'astrologie:* Osiris 1 (1936) 658-691; MILLÁS VALLICROSA, G., *España y los orígenes de la ciencia europea:* Punta Europa, 15 (1957) 42-63.

[5] Carmina clarisonae calvis cantate, Camenae.
Comere condigno conabor carmine calvos.
Comperies calvos columen conferre cerebro.
Comperies calvos capitis curae catarrhos...
Carole cum calvis, Caesar clarissime, canta.
Crucifero Christo...
Crux cuius cunctis condonat crimina calvis (PL 132).

[6] PL 137,518ss.

himnos y secuencias *(Alma Redemptoris Mater?)*, un libro sobre el astrolabio y una *Crónica* hasta el año 1039.

La figura más descollante de San Martín de Tréveris es REGINÓN DE PRÜMM († 915), que se retiró a aquel monasterio después de la destrucción del de Prümm por los normandos (892). Fue músico *(De harmonica institutione, Tonarius)*, historiador *(Chronicon)* y canonista *(De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis)* [7].

La abadía de Cluny fue fundada en 910. En ella se distinguieron ODÓN († 942), discípulo de Remigio de Auxerre, que escribió unas *Collationes* [8]. ODILÓN, MÁYOLO, que rehusó la tiara después del asesinato de Benedicto VI, y el historiador RAÚL GLABER (h.985-1047), que presenta un panorama basado en el concepto agustiniano de la *Ciudad de Dios* [9]. De Cluny procede ABBÓN DE FLÉURY († 1004), abad de Fléury sur Loire, que cultivó la lógica y la astronomía [10]. En el siguiente texto nos ofrece un buen testimonio del estado de decadencia de las letras en su tiempo: «Yo gemía profundamente en los ejercicios de mi primera edad, viendo las artes liberales en la mayor postración, y el saber reducido a un pequeño número de adeptos que vendían muy caras sus lecciones». Otro monje, ABBÓN DE SAN GERMÁN (s.x) hizo un viaje a España para buscar manuscritos árabes de ciencias, y compuso un poema sobre el asedio de París por los normandos, en un lenguaje oscurísimo, lleno de términos raros y nuevos [11].

En el monasterio de Lobbes se destaca HERIGER († 1008), aficionado a las matemáticas, que inventó un nuevo ábaco *(Regulae de numerorum abaci rationibus)*. Sobre la Eucaristía escribió *De corpore et sanguine Domini*, continuando la discusión de Pascasio y Ratramno [12]. En Fécamp debe mencionarse a JUAN DE FÉCAMP (990-1078), notable autor de escritos espirituales, a quien se deben las *Meditaciones* del seudo Agustín, varias obras que figuraban a nombre de San Anselmo y un tratado *De contemplationis oratione*. Fueron también notables las escuelas catedralicias de Utrecht (ADALBODO, † 1026), de Lieja (NOTKER, ADELMAN, ALGERIO, HUCBALDO, RATERIO DE VERONA) y Reims (FLODOARDO, GERBERTO).

7 PL 132,9-502. 8 PL 133.

9 *Historiarum libri V* (ed. Prou, París, Picard, 1886); E. GEBHART, *Moines et Papes. Un moine de l'an 1000. Le chroniqueur Raoul Glaber* (París, Hachette, s. f.). 7.ª ed. p.1-72.

10 Utiliza sobre todo los comentarios de Boecio a Aristóteles. A. VAN DE VYVER, *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fléury*: Rev. bénéd. 47 (1935) 125-169.

11 PL 132,754ss. 12 PL 139,179-188.

En España floreció la abadía de Santa María de Ripoll, cuya primera iglesia fue consagrada en 880. En ella convergen los restos de la cultura isidoriana con algunos reflejos del renacimiento carolingio y los primeros influjos de astronomía y matemáticas procedentes de la España dominada por los musulmanes. Su figura más eminente fue el abad OLIVA († 1046), primero monje (1002) y después obispo de Vich (1018) [13].

En Italia hay que mencionar a ATTÓN, obispo de Vercelli (h.924-961), canciller de Lotario II, exegeta, canonista y orador (*Libellus de pressuris ecclesiasticis, Polypticum*) [14]. LUITPRANDO DE CREMONA († 970) y los músicos GUNZO DE NOVARA († h.977) y GUIDO DE AREZZO (h.995-1050).

Figura destacada es RATHERIO DE VERONA (h.887-974), oriundo de la región de Lieja, monje en la abadía de Lobbes, obispo de Verona (931), después de Lieja y, por último, de Verona. Hombre muy erudito y fecundo escritor, heredero de la cultura carolingia (*Preloquia, Synodica, Invectiva, Phrenesis, Dialogus confessionalis*, etc.). Su vida, agitadísima, de luchador infatigable, constituye una verdadera novela. Celoso reformador, pero excesivamente rígido. Más que de letras fue hombre de acción, y su producción literaria es fruto de las circunstancias [15].

Caso notable en este siglo son las mujeres que se dedicaron a la literatura, como RIKKARDIS, HEDWIGIS, la abadesa GERBERGA y, sobre todo, ROSWITHA DE GANDERSHEIM (Elena de Rossow) (h.935-984), que sabía latín, griego, música, artes liberales, y que imitó a Terencio en dramas compuestos para ser representados en su monasterio [16].

La figura más eminente del siglo es GERBERTO (935-1003), natural de Aurillac (Auxerre), de humildísima familia. Ingresó en el monasterio de San Pedro y San Giraldo de Aurillac, donde estudió gramática. En 967, su abad lo envió recomendado a Borrell, conde de Barcelona, y estudió tres años en Vich (Ausona) con el obispo Attón. Allí, o en la próxima abadía de Ripoll, pudo conocer los manuscritos derivados o traducidos del árabe sobre matemáticas y astronomía, procedentes de mozárabes o judíos españoles. No es seguro que pasara a Toledo, y menos a Córdoba. En 969 fue llevado a Roma por el conde Borrell y el obispo Attón, quienes lo presentaron al papa, el

13 MILLÁS VALLICROSA, J., art. cit., p.51-55.

14 PL 184,27-900.

15 PL 136,9-766. «...énigmatique repentant, incorregible pessimiste, censeur mordant et fatalement antipatique malgré ses qualités...» (GHELLINCK, o.c., p.46).

16 PL 137,939-1195. *Rotsvithae opera*, ed. WINTERFELD (Berlín 1902).

cual, admirado de su sabiduría, lo recomendó al emperador. No volvió a España, pero mantuvo cordial correspondencia con sus amigos de la Marca hispánica [17].

Elegido abad de Bobbio (964), trató de implantar la reforma; pero los monjes lo expulsaron del monasterio. «Vosotros, que habéis profesado la Regla de San Benito y rechazado a vuestro pastor, habéis doblegado vuestras cervices al yugo de los tiranos. ¿Qué diréis cuando comparezcáis ante el tribunal de Cristo?» Fue «scholasticus», de la escuela catedralicia de Reims (991), y preceptor de la familia del emperador Otón I (997), el cual lo invitó a ir a su corte a fin de que puliera un poco su «rusticitas saxonica» y le comunicara «graecorum industriae aliqua scintilla». En 998 fue nombrado obispo de Reims, y en 999 sucedió, con el nombre de Silvestre II, a Benedicto VI, asesinado aquel mismo año. Durante su breve pontificado desplegó una admirable actividad religiosa y política. Fue un insigne reformador, defendió la unidad de la Iglesia y preparó el nivel ascendente de restauración, que continuará Gregorio VII.

Amante apasionado de los libros e insaciable buscador de ciencia, envió emisarios para buscarle libros por Italia, Bélgica, Francia y Alemania. En su correspondencia con sus amigos españoles les suplica que le envíen obras de astronomía y matemáticas, que habían sido traducidas del árabe [18]. Continúa el renacimiento carolingio teniendo en gran estima las letras profanas, especialmente a Cicerón, debiéndosele la conservación de muchos discursos de éste. Buen versificador, escribe en prosa concisa, enérgica y elegante. «Puesto que la ética y la retórica no están separadas de la filosofía, yo he unido siempre el estudio de ambas cosas ('cum studio bene vivendi coniunxi studium bene dicendi'). Sin duda que es más importante vivir bien que decir bien, y cuando uno queda libre de los cuidados del gobierno, puede bastar lo uno sin lo otro. Pero ambas cosas son igualmente necesarias para los que nos ocupamos de los negocios públicos» [19].

Cultivó el trivio y el cuadrivio, aunque sus preferencias le

[17] MILLÁS VALLICROSA, J., art. cit., p.54; J. HAVET, *Lettres de Gerbert (983-997)* (París 1889).

[18] En la carta 24, a «Lupito Barchinonense», le pide «librum de astrologia translatum a te mihi petenti dirige». Y en la 25, a Miró Bonfill, obispo de Gerona, solicita «de multiplicatione et divisione numerorum libellum a Ioseph hispano editum». Como hace notar Millás Vallicrosa, estas cartas son un testimonio de que en España existían traducciones árabo-latinas desde fines del siglo x.

[19] *Ep. 44 a Egberto:* PL 139.

inclinaban al segundo. Cultivó la dialéctica *(Libellus de rationali et ratione uti)*, considerándola, como Alcuino y Escoto Eriúgena, de origen divino: «Non enim ars illa... ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium (creata) et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis usitata» [20]. De Boecio toma su división de la filosofía: «Sub *theoretica* vero non incongrue intelliguntur *physica* naturalis, *mathematica* intelligibilis, ac *theologia* intellectibilis» [21]. Escribió un tratado *De corpore et sanguine Domini*, siguiendo a Pascasio Radberto, pero evitando sus inexactitudes de expresión. No es segura la autenticidad del libro *De Eucharistia*.

Su afición a las ciencias naturales le rodeó de una especie de leyenda mágica. Escribió *Libellus de numerorum divisione; Liber abaci; Regula de abaco computi; Liber de astrolabio; Geometria*, etc. [22]. Cultivó la música, y se le atribuye la invención de un órgano hidráulico. Construyó un reloj de ruedas. Utilizó la esfera, y para observar los astros empleaba un instrumento compuesto de la unión de varios tubos de metal. Sustituyó el uso de las cifras romanas por las árabes (guarismos, de Al-Jwarizmi), práctica que probablemente aprendió en España, donde ya existían manuscritos en que se había adoptado [23].

FULBERTO DE CHARTRES (960-1028). Oriundo de Italia. Discípulo de Gerberto en Reims. En Chartres fue alumno de medicina, «magister scholae» (990) y obispo (1006-1028), debiéndosele el gran impulso que desde entonces adquirió la escuela. Fue maestro de Berengario. Cultivó las bellas letras, la música y las matemáticas. Escribió sermones, poesías y tratados apologéticos contra los judíos. Impulsó las bellas letras, aunque recomendaba especialmente el estudio de la Biblia, de los Santos Padres, canonistas y liturgistas. Influyó mucho en política [24].

> Floruere, te fovente, Galliarum studia,
> tu divina, tu humana excolebas dogmata:
> ut in plures fundit ignis se minores radios
> sic insignes propagasti per diversa plurimos [25].

20 PL 139,185.

21 RICHER, biógrafo de Gerberto, *Historiae* III 60: PL 138,107c. Cf. BOECIO, *In Porph.*: PL 63,11B.

22 N. BUBNOV, *Gerberti opera mathematica* (Berlín 1899), en *Obras*: PL 139,57-338.

23 MILLÁS VALLICROSA, G., art. cit., p.56.

24 PL 141,189-369; PFISTER, F., *De Fulberti carnotensis vita et operibus* (Nancy 1885).

25 Poema de su discípulo Adelmán de Lieja (h.1028-1033).

A fines del siglo XI, las escuelas de los monasterios, aisladas en medios rurales, comienzan a decaer, siguiendo la suerte del feudalismo. En cambio, las catedralicias, episcopales o «escuelas del capítulo» se desarrollan y florecen en el siglo XII como consecuencia de la prosperidad de las *comunas* y de la burguesía en las ciudades.

BIBLIOGRAFIA

BERLIÈRE, U., *L'ordre monastique des origines au XII siècle* (2.ª ed., París 1921).
BREMOND, H., *Gerbert* (París 1906).
EVANS, J., *Monastic life at Cluny (910-1157)* (Oxford 1931).
LEFLON, J., *Gerbert. Humanisme et chrétienté au X siècle* (Saint Wandrille 1946).
MILLÁS VALLICROSA, J., *Assaig d'historia de les idees fisiques i matematiques a la Catalunya medieval* I (Barcelona 1931).
MILLÁS VALLICROSA, J., *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona 1949).
PICAVET, F., *Gerbert, un pape philosophe* (París 1879).
WERNER, K., *Gerbert von Aurillac* (Viena 1881).

Parte IV

DESARROLLO DE LA ESCOLASTICA

CAPITULO I

Dialécticos y antidialécticos

A mediados del siglo XI el panorama cultural mejora notablemente. Guiberto de Nogent nos ofrece un buen testimonio en dos textos. En uno, refiriéndose a su niñez (h.1060), dice: «Erat paulo ante id temporis, et adhuc partim sub meo tempore tanta grammaticorum raritas, ut in oppidis pene nullus, in urbibus vix aliquis reperiri potuisset, et quos inveniri contigerat, eorum scientia tenuis erat, nec etiam moderni temporis clericulis vagantibus comparari poterat» [1]. Pero, aludiendo a medio siglo después (h.1104-1112), puede atestiguar: «Cum enim passim videamus fervere grammaticam, et quibusque vilissimis prae numerositate scolarum hanc patere noverimus disciplinam» [2].

Verdad es que todavía el florecimiento de los estudios quedaba reducido al trivio con el predominio de la gramática, aunque por este tiempo empieza a cultivarse la dialéctica, representada por la *Logica vetus (Isagoge, Categorías, Tópicos,* de Cicerón y una *Dialéctica* atribuida a San Agustín). El cuadrivio, reducido a música y aritmética, solamente se empleaba en cuanto que servía para el cómputo de las fiestas y el canto litúrgico.

En el siglo XI, las controversias sobre la Eucaristía (Berengario) y sobre la Trinidad (Roscelin, San Anselmo), así como las discusiones sobre el poder de los papas y los reyes, y la lucha de las investiduras, en la cual «se maneja tanto la pluma como la espada» (Dümmler), obligan a afinar los procedimientos de discusión. Desde Alcuino había ido *in crescendo* la importancia atribuida a la dialéctica. Ya hemos visto la alta estima en que la tenía Escoto Eriúgena. Heriger de Lobbes la consideraba como un don del cielo. En San Gall se redactaron manuales de dialéctica en verso. En el siglo x la habían utilizado ya Gerberto, Wolfgango de Ratisbona, Adalberón de

[1] *De vita sua* I 4: PL 156,844A.
[2] *Gesta Dei per francos* praef.: PL 156,681.

Laón, Adalberón de Metz, Odoardo de Orleáns; y el abad de Gorze, Juan de Vendières, había aplicado las categorías aristotélicas para explicar un pasaje de San Agustín sobre la Trinidad. Nada tenía esto de malo, sino todo lo contrario. Sin embargo, los abusos del método dialéctico, en que se ponen en conflicto la «ratio» y la «auctoritas», y las exageraciones de su aplicación al dogma, que dio origen a disparates y hasta a verdaderas herejías, como en el caso de Berengario, provocaron una reacción, tal vez excesivamente violenta [3].

1. **Dialécticos.** ANSELMO DE BESATA (h.1050). Italiano, de Parma, llamado el «peripatético». Jurista y dialéctico discutidor, un poco pueril. Escribió un libro *De materia artis* (perdido) y una *Rhetorimachia*, poema en estilo pesadísimo, recargado de figuras y tropos, en que, contra su adversario Rotilando, defiende la necesidad de la gramática, la retórica y la dialéctica, sin las cuales no es posible ninguna ciencia. Abusa de la retórica, incurriendo en un verbalismo vacuo y un formalismo sofístico, parecido a la erística griega. En Gerberto, la dialéctica versaba sobre cosas; en Anselmo, solamente sobre *palabras*. Utilizaba argumentos del estilo siguiente: Ciento es menos que dos, porque ciento, con relación a doscientos, es menos que dos con relación a tres. *Mus* es un monosílabo. Pero *mus* (el ratón) roe el queso. Luego un monosílabo roe el queso. Si un hombre lleva al mercado un puerco atado con una cuerda, ¿quién lo lleva, el hombre o la cuerda? [4]

PAPÍAS (s.XI). Contemporáneo del anterior. Su *Elementarium doctrinae rudimentum* es una especie de diccionario enciclopédico, que servía para suministrar material a fin de poder hablar de todo sin necesidad de gran esfuerzo. Explica las palabras en sentido gramatical, geográfico, mitológico, zoológico, científico, jurídico, etc. Utiliza ampliamente los «bestiarios» y «lapidarios» de la época. — GUIBERTO DE TOUL (s.XI), autor de una *Vita Sancti Leonis*. Explicó el trivio y el cuadrivio. En todos éstos, el uso de la dialéctica no pasaba de ser un juego inofensivo, y hasta, si se quiere, ridículo. Pero en otros, como Berengario, tuvo derivaciones mucho más peligrosas.

BERENGARIO DE TOURS (1000-1088). Discípulo de Fulberto en Chartres. «Scholasticus» de San Martín de Tours (h.1040). Arcediano de Angers. Proclama como norma: la razón y la

[3] GHELLINCK, J. de, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruselas 1948) p.49.77.114, etc.

[4] E. DÜMMLER, *Anselm der Peripatetiker* (Halle 1872); J. A. ENDRESS, *Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Die Dialectik in XI Jahrhundert. Anselm der Peripatetiker:* Histor. Jahrbuch 26 (1913) 84-93.

evidencia son superiores a la autoridad: «Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est... nullus negaverit». En todo hay que aplicar la dialéctica: «Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere» [5].

La aplicación exagerada de la dialéctica al dogma le llevó a una interpretación alegórica, simbólica y falsamente espiritualista de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. El pan es tan sólo un símbolo de la presencia de Cristo en la hostia consagrada. Mas no por conversión real del pan y del vino en la sustancia del cuerpo de Cristo, sino solamente de manera simbólica y espiritual, quedando intacta la sustancia del pan y del vino. Los accidentes no pueden existir sin la sustancia, y, por lo tanto, no es posible la transustanciación. Aplicando la alegoría retórica, dice que los signos materiales son símbolos de otras realidades suprasensibles. Así, el pan sensible es imagen del «corpus intellectuale» de Cristo. Los que lo comen se hacen participantes de su vida suprasensible. Estas doctrinas berengarianas dieron origen a una áspera controversia.

2. **Antidialécticos.** Las exageraciones de algunos dialécticos, que, como Berengario, llegaron hasta la herejía, provocaron una reacción en que otros se colocan en el extremo opuesto, repudiando por completo todo estudio profano para dar lugar tan sólo a la ciencia sagrada. Casi consideran un sacrilegio mezclar la dialéctica profana en la explicación del cristianismo. Ya en el siglo x el abad WILLERAM DE EBERSBERG se lamentaba de la importancia creciente de la dialéctica. GERARDO DE CZANÁD († 1046), monje veneciano y después obispo de Czanád (Hungría), considera no sólo peligrosa, sino condenable la aplicación de la filosofía a la teología. La sabiduría de los apóstoles es superior a la de Platón y Aristóteles. «Es el colmo de la locura disputar con las siervas sobre Aquel a quien conviene alabar ante los ángeles. Los discípulos de Cristo no necesitan de doctrinas extrañas.» ECKEHARDT IV, abad de San Gall (med. s.XI), escribió un poema irónico *Confutatio rhetoricae in facie Ecclesiae et sanctorum. Item confutatio Dialecticae*, en que preludia las aceradas invectivas de San Pedro Damiani.

SAN PEDRO DIAMANI (1007-1072). Natural de Rávena, de familia numerosa y pobrísima. Su madre lo abandonó al nacer,

[5] *Berangarii turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum*, ed. Vischer (Berlín 1834) p.100-101: Dict. Théol. Cath. V 1235.

y fue recogido por una mujer compasiva. Un hermano suyo lo empleó en apacentar puercos, pero otro hermano, arcipreste, llamado Damián, se compadeció de él y le enseñó a leer y escribir. Pedro, agradecido, unió el nombre de su hermano al suyo, como apellido. A los veintidós años abrió escuela en Parma, adquiriendo pronto gran renombre. Impresionado porque dos monjes de Fonte Avellana, monasterio camaldulense fundado por San Romualdo de Rávena en 1012, no habían querido aceptar un vaso de plata que les ofreció, se decidió a ingresar en aquel monasterio (1035). Se encargó de la dirección de la escuela, al mismo tiempo que se entregaba a los ayunos, penitencias y disciplinas con todo el ardor de su fogoso temperamento, poniendo su ideal en la imitación de los antiguos anacoretas. Esteban X le obligó a aceptar el título de cardenal obispo de Ostia (1057-1067). Desplegó una actividad asombrosa bajo su pontificado y los de Alejandro II y Gregorio VII. Gran orador, de finísima sensibilidad, «genio batallador, temple de acero, corazón incapaz de traicionar la verdad» [6], se consagró en cuerpo y alma al restablecimiento de la disciplina y a la defensa de los derechos eclesiásticos, ejerciendo misiones diplomáticas muy difíciles. Después de 1067 volvió a su monasterio, donde murió. León XII lo declaró Doctor de la Iglesia en 1828.

Obras: De contemptu mundi; De laude flagellorum; Dominus vobiscum; De ordine eremitarum; De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda; De fide catholica; De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis; De naturis animalium; sermones, poesías y un copioso epistolario [7].

Escribe en latín elegante («luculentus et politus»»). Moralista eminente. Sus opúsculos son admirables por su claridad y precisión de estilo. Sus expresiones, a veces demasiado vivas, contra los retóricos y dialécticos de su tiempo, deben entenderse como la reacción de un reformador ante abusos que a veces degeneraban en herejías. Los adornos literarios son escorias despreciables: «Haec et huiusmodi phalerata ludibria, ii qui spiritu Dei vivunt ut revera frivola et vana contemnunt et sicut Apostolus dicit, arbitrantur ut stercora» [8]. Calificaba la dialéctica de «subtilitas aristotelica», y la reputaba casi como una invención diabólica: «Veniant dialectici, sive potius, ut

[6] Pérez de Urbel, J., *Historia de la Orden benedictina* p.229 y 259.
[7] PL 144-145.
[8] *De vera felicitate et sapientia:* PL 145,831-834.

putantur, haeretici» [9]. No rechaza por completo la retórica y la dialéctica, pero rehúsa someter a sus reglas la Sagrada Escritura y se resiste a darles cabida en la teología. Tiene aplicación a las palabras y a las realidades del mundo sensible, pero no a las divinas. La filosofía puede utilizarse, a lo más, como criada, pero siempre en estricta subordinación a la ciencia sagrada: «Haec humanae artis peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret» [10].

Reacciona indignado contra las «rationes necessariae», que los dialécticos tomaban del comentario de Mario Victorino al *De inventione* de Cicerón («Si natus est, morietur; si peperit, cum viro concubuit»), con las cuales pensaban que eran imposibles la resurrección del Señor y la virginidad de María [11]. San Pedro Damiani los parodia: «Audi syllogismum: si lignum ardet, profecto uritur; sed praecisum est, ergo non fructificat... Si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit» [12]. Deben entenderse solamente conforme a la naturaleza. Pero no pueden aplicarse a los misterios, pues la naturaleza está sujeta a la voluntad de Dios, y Dios puede intervenir y cambiarla por medio de los milagros.

Tampoco es muy favorable a la especulación teológica. Por encima de la ciencia humana está la sabiduría de la Sagrada Escritura. La única verdadera sabiduría es la que proporciona la fe. La demás es «terrestre, animalesca y satánica» [13]. El alma humilde que renuncia a la ciencia mundana, merece el don de una sabiduría más excelsa y una mayor penetración de las Sagrada Escrituras.

La razón humana es incapaz para entender los problemas

[9] *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda:* PL 145,689-699.

[10] *De divina omnip.* c.5: PL 145,603. Cf. *Epist.* V 1.

[11] «Argumentorum porro genera duo, probabile et necessarium... necessarium porro est tale argumentum, si ea proferas quorum talis sit natura, ut sic fieri necesse sit; si dicas: Si natus est, morietur; si peperit, cum viro concubuit...» (MARIO VICTORINO, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam* I 29; HALM, *Rhetores latini minores* [Leipzig 1863] p.132).

[12] *De div. omnip.* c.11. Estos mismos argumentos y otros parecidos volverán a reproducirse en las escuelas de París en el siglo XII. A ellos contesta Roberto de Courçon con las mismas razones de San Pedro Damiani: «... sine subiecto, sed Christus Deus et homo conculcans has leges naturae et regulas conditionis humanae excessit opera hominum... Philosophi tradiderunt regulas suas secundum solitum cursum naturae et secundum causas inferiores» (Ms. de Brujas, Bibl. de la Ville, 247, fol.136, citado por J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique...* p.292).

[13] *De sancta simplicitate:* PL 145,965.

divinos, especialmente los que se refieren a la potencia de Dios, que se extiende a todo: «Omnia quaecumque voluit fecit». La potencia divina está por encima de toda comprensión humana, y los misterios de la fe no pueden entenderse con la dialéctica [14].

Pero a pesar de sus voluntaristas expresiones en el tratado *De divina omnipotentia*, no llega a negar el principio de contradicción. Dios lo puede todo, pero esto no significa que pueda hacer cosas contradictorias. Esto solamente quiere decir que las esencias de las cosas dependen de su voluntad en cuanto a su causa eficiente, pero no en cuanto a su causa formal.

Dios puede hacer que no haya sido las cosas que fueron. Porque, siendo coeternas con él, puede suprimir su carácter temporal. «Si itaque posse coeternum est Deo, potest igitur Deus ut quae facta sunt non fuerint; sed omnia posse coeternum est Deo; potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint» [15].

Ciertamente que no le faltaba razón para oponerse a los juegos, al mismo tiempo pueriles y peligrosos, de los dialécticos. Pero su gloria principal consiste en su actividad como reformador, preparando el camino de Gregorio VII y colaborando con él. Su concepto de Cristiandad se basa en la coexistencia de los dos poderes: el Imperio en lo temporal y el Sacerdocio en lo espiritual. Pero en caso de conflicto debe prevalecer la autoridad del Sacerdocio («privilegium Romane Ecclesiae»).

MANEGOLDO DE LAUTENBACH (h.1080-1090). Maestro secular. Enseñó en París (h.1060-1090), donde tuvo por discípulo a Guillermo de Champeaux. Se caracteriza por su tendencia fideísta y mística, rechazando toda conciliación entre la doctrina cristiana con la filosofía del paganismo. La fe no puede someterse a las reglas de la dialéctica. Su escrito típico es el *Opusculum contra Wolfelmum coloniensem*, abad de Brauwiller 1065-1091 [16]. Wolfelmo pensaba que el comentario de Macrobio sobre el *Somnium Scipionis* concuerda en muchos puntos con la doctrina del cristianismo. Manegoldo le opone el ejemplo de las «rationes necessariae» de Mario Victorino. Si fuesen verdad, ¿cómo se salvaría la virginidad de la Madre de Dios? Los dialécticos definen el hombre como *animal mortale*, y, sin embargo, Cristo resucitó. Por lo tanto, hay que precaverse contra la vana ciencia del mundo y buscar la verdad solamente en las Sagradas Escrituras. Su filosofía política es idéntica a la de San Pedro Damiani y Gregorio VII.

[14] PL 145,604. Cf. *Dominus vobiscum:* PL 145,1231, y *Epist.* VIII 8.
[15] *De div. omnip.* c.16.
[16] PL 155,147-176; J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique* p.175-177.

OTHLOH DE SAN EMERANO (1032-1072). Natural de Frisinga. Estudió en Tegernsee y recorrió las escuelas de Franconia. Ingresó en el monasterio de San Emerano de Ratisbona. Unos monjes preferían el estudio de las letras profanas, y otros el de la Sagrada Escritura. Othloh se dedicó algún tiempo a la lectura de Lucano, pero después reaccionó y se declaró contrario al estudio de los clásicos. Su actitud intransigente lo indispuso con los monjes, viéndose obligado a trasladarse a Fulda (1062), de donde también tuvo que salir al poco tiempo, regresando a su monasterio, donde murió [17].

En sus escritos se revela su carácter pesimista, melancólico, atormentado y un poco escéptico. Reacciona con criterio cerrado contra los dialécticos. Quiere imitar a los Santos Padres, y no a los nuevos escolásticos que se apoyan en Aristóteles y Boecio. Su *Dialogus de tribus quaestionibus* versa sobre pasajes oscuros de la Sagrada Escritura. En el *De cursu spirituali* y en el *Libellus manualis de admonitione clericorum* se revela como buen moralista. Sus *Proverbios* reflejan la influencia de Séneca. La obra *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus* es un tratadito de simbolismo místico. En su *Liber visionum*, en verso, describe sus propias visiones y revelaciones. En su *Libellus de ipsius tentationibus, varia fortuna et scriptis* manifiesta sus combates interiores y las dudas que le asaltaban sobre la Sagrada Escritura y los atributos de Dios [18]. Fue buen músico, y con-

[17] *Obras:* PL 146,27-434.

[18] «Impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de scripturae sacrae scientia et ipsius Dei essentia prorsus dubitare compellebar..., si aut ulla in Scripturis sacris veritas sit ac profectus, aut si Deus omnipotens constet, prorsus dubitavi» (PL 146,32). En su *Sermo de eo quod legitur in psalmis: Dominus de caelo prospexit* (entre las obras de San Beda: PL 93,1103-1128), se opone a que los monjes se dediquen al estudio de las letras. Esta oposición irá en aumento en el siglo XII. Abelardo declara que una de las inculpaciones que se le hacían era la de dedicarse a ocupaciones contrarias a su vocación monástica: «Mihi semper obiiciebant quod proposito monachi valde sit contrarium saecularium librorum studio detineri» (*Hist. calam.* c.8: PL 178,140). Cosa parecida atestigua GUILLERMO DE HIRSCHAU: «Cura nobis monachis nihil liberalis scientiae praeter psalterium licere asserant» (*Proef. in sua astronomia*, ed. PEZ, *Thes. Anecd.* VI-p.261). Al final del siglo XII todavía GUALTERIO DE SAN VÍCTOR lanzará su malhumorada imprecación contra Pedro Lombardo: «Grammatica tua tibi sit in perditionem!» (*Contra quatuor labyr. Franciae* III: PL 199,1145). Un comentarista anónimo del *De Trinitate* de Boecio atribuye nada menos que a San Ambrosio haber intercalado en las letanías esta deprecación: *A dialecticis, libera nos, Domine* (PL 95,394B). Y aún más tarde, el abad Ruperto se complace en alardear de no haber saludado la dialéctica: «Fateor quia neque professionem suscepi, neque ostentationem egi huiusce artis, et si illam cognoscerem, nequaquam dignarer illam arcessire, nisi coactus vel nisi sponte occurreret» (*De omnipotentia Dei:* PL 170,473).

No fue fácil, como seguiremos viendo, la incorporación de la filosofía

sidera el Universo como una unidad armónica: «Proinde si in qualibet convenientia est consonantia, omnis autem creatura, licet dissimilis sit invicem, Deo ordinante, convenit, consonantia ergo habetur in omni creatura» [19]. Se le atribuye el *Sermo metricus ad clericos specialiter dictus,* que desarrolla el tema *de contemptu mundi,* exhortando al desprecio y abandono de todas las cosas, basándose en la próxima desaparición del mundo, aunque no puede referirse al milenarismo, porque Othloh es posterior.

O fratres cari, doctores atque magistri
Cum prope sit tempus, quo mundus erit ruiturus
Vos autem, fratres, quae mundi sunt fugientes
Quaerite vestrarum constanter opes animarum
Sic igitur totus corrumpitur undique mundus [20].

LANFRANCO DE BEC (1005-1089). Natural de Pavía, de ilustre familia. Enseñó gramática y derecho en varias escuelas del norte de Francia. En 1042 ingresó en Bec, pequeño monasterio cluniacense fundado por el abad Herluino en 1034, y bajo su magisterio se convirtió en una de las escuelas más renombradas de Occidente y en un foco de renacimiento de letras sagradas y profanas. Los monjes cultivaban los estudios bíblicos, a la vez que las artes liberales. Orderico Vital lo califica de «magnum et famosum litteraturae gymnasium» [21]. Tuvo discípulos eminentes, como San Anselmo, que elevó la escuela a su mayor altura; Ivo de Chartres, Teobaldo de Cantorbery y el después papa Alejandro II. Fue consagrado arzobispo de Cantorbery en 1070. Cultivó las artes liberales, y especialmente la dialéctica («litteratura perinsignis») [22]. Pero reaccionó ante las exageraciones de Berengario, a quien impugnó en su *De Eucharistia,* adoptando una actitud moderada. No condena su uso, sino su abuso. «Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat» *(Comentario a los Corintios* I 1,17). Es rechazable la dialéctica que destruye los misterios de la fe. Pero es útil la que confirma sus enseñanzas con razones [23].

al cristianismo. Estas resistencias irán en aumento conforme se vayan recuperando las obras, hasta entonces desconocidas, de los grandes filósofos griegos.

19 PL 146,119.

20 PL 122,XV-XVII.

21 *Orderico Vital* (1075-1143), monje inglés, de Shrewesbury. Vivió en la abadía de Saint Evroulf (Normandía). Escribió una *Historia ecclesiastica* (PL 188,15-984).

22 PL 179,1459.

23 *Obras:* PL 150,1-640. Cf. *In I Cor.* 1: PL 150,157; *In Col.* 2: PL 150,323; *De Corp. et sang. Domini* 7: PL 150,417.427.

BIBLIOGRAFIA

BIRON, R., *Saint Pierre Damien (1007-1072)* (París 1908).
BÖCK, M. von, *Die sieben freien Künst im elften Jahrhundert* (Donauworth 1847).
CAPECELATRO, A., *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo* (Firenze 1862).
ENDRESS, J. A., *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philos.*: Beiträge XVII 2-3 (Münster 1915) p.26-129.
Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik: Der Katholik, 3.ª serie, 25 (1902) 215-231.
— *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*: Beiträge VIII 3 (Münster 1910).
GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Friburgo 1909) I 80.109.231-234.
GILSON, E., *La servant de la Théologie* (Etudes de phil. médiévale) (Estrasburgo 1921) p.30-50.
GHELLINCK, J. de, *Dialectique, Théologie et Dogme aux IX-XII siècles*: Festgabe Baeumker, Beiträge (Münster 1913) 79-99.
— *Patristique et Moyen Age* III (Bruselas 1948) p.247-308.
GONSETTE, S. I., *Pierre Damien et la culture profane* (Lovaina 1956).
HEITZ, Th., *Essai historique sur les rapports de la philosophie et la foi...* (París 1909) p.3ss.
LOSACCO, M., *Dialettici e antidialettici nei secoli IX, X, XI*: Sophia (1933).
MACDONALD, A. J., *Authority and reason in the early middle Ages* (Oxford 1933).
MASI, R., *S. Pier Damiani e la cultura*: Divinitas (Roma, Pont. Athen. Later., 1959) I 176-185.
PRANTL, C., *Geschichte der Logik* II p.73ss.
POLETTI, V., *Il vero attegiamento antidialettico di S. Pier Damiani* (Faenza 1953).

CAPITULO II

La controversia sobre los universales

1. **Antecedentes históricos.** El problema de los universales ha sido considerado desde Tennemann, Cousin y Picavet como la cuestión típica que hizo despertarse el ingenio filosófico en la Edad Media, desde el siglo X, en que aparece, hasta el XII, en que entra en vías de solución. Aunque sin darle el exclusivismo con que lo presentó B. Haureau, no es posible desconocer su importancia [1]. Constituye un problema crucial, en el cual convergen las cuestiones fundamentales de la ontología, la lógica, la cosmología y la psicología. Solamente un concepto exacto del ser, de la realidad, del constitutivo intrínseco de

[1] TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie* t.8 I (Leipzig 1810) p.47 n.1; V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Introduction (París 1836) p.LVI-LXIV; F. PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire* (París 1911).

las esencias de las cosas corpóreas o incorpóreas y del funcionamiento de nuestras facultades cognoscitivas hasta llegar a la elaboración de los conceptos, puede conducir a un planteo claro y preciso de la cuestión y a una solución satisfactoria.

De hecho, en su desarrollo histórico intervienen todos esos aspectos y factores: lógico, ontológico, cosmológico y psicológico. Y de la variedad de actitudes adoptadas ante ellos depende la diversidad de las soluciones propuestas. Es muy distinto el modo platónico de enfrentarse ante el problema del aristotélico. Solamente una discriminación histórica de cada una de las distintas actitudes y de los elementos que en ellas intervienen puede darnos alguna claridad, cosa que hay que reconocer no estaba al alcance de los primeros escolásticos que lo plantearon, y que se enfrentaron valientemente con él, sin sospechar siquiera las múltiples interferencias platónicas, aristotélicas, agustinianas, involucradas en aquellas precarias nociones que les llegaban a través de la dialéctica.

Por esto creemos necesario, aunque sea a riesgo de tener que repetir nociones ya expuestas, trazar un breve esquema histórico de la cuestión, para poder darnos cuenta del modo como lo reciben los primeros escolásticos medievales y del sentido de las soluciones que veremos aparecer en esos siglos. Notemos de paso que no se trata de ningún problema baladí, como a veces se ha querido presentarlo, sino de uno de los más fundamentales de la filosofía.

1) Parménides-Heráclito. El problema de los universales, en sus múltiples aspectos —lógico, ontológico, cosmológico, psicológico— es, expresa o implícitamente, uno de los fundamentales con que se enfrentó desde sus comienzos la filosofía griega, bajo las modalidades de su aplicación al problema del ser y del saber, de la realidad y la ciencia. Ambas cosas aparecen ya planteadas y relacionadas entre sí en Parménides y Heráclito, dándoles dos soluciones, más antitéticas en la apariencia que en el fondo. El primero con su ser estático, y el segundo con su ser dinámico, hicieron imposible el conocimiento científico de las realidades del mundo físico. Ambos descalificaron a los sentidos, y solamente consideraron legítimo y científico el conocimiento racional, por el cual se percibe el ser uno e inmutable, latente debajo de las apariencias que percibe el conocimiento sensitivo. En Parménides no había más que una sola realidad, el Ser, y una sola ciencia, que era la que llegaba a conocer ese Ser uno, compacto, indiferenciado, eterno e inmutable. En Heráclito tampoco había ciencia del mundo sensible, en perpetuo movimiento. Solamente la había

del principio íntimo de todas las cosas, el Fuego y el Logos, únicas realidades que permanecían inmutables a través de todas las mutaciones, y que no eran aprehensibles por los sentidos, sino solamente por la razón.

Planteado así el problema del ser y de la ciencia, en función de las antítesis: ser estático y ser dinámico, lo móvil y lo inmóvil, lo uno y lo múltiple, la realidad y la apariencia, los sentidos y la razón, entraba en un callejón sin salida. Del conocimiento «científico» quedaban excluidas todas las realidades particulares y móviles del mundo físico, reducidas ontológicamente a puras apariencias. No podía darse ciencia de los seres móviles y múltiples y contingentes del mundo físico.

2) Sócrates. Aunque un poco contagiado de escepticismo ante aquellas cuestiones insolubles, por mal planteadas, Sócrates dio, sin embargo, la verdadera clave del problema, aunque restringida al campo de la moral, único que retuvo su atención. No puede darse ciencia de realidades contingentes y mudables. Pero de muchas cosas contingentes semejantes puede el entendimiento abstraer *conceptos* que expresen lo que en ellas hay de permanente y de común, prescindiendo de lo que tienen de diferente y peculiar. Por su procedimiento de inducción llegaba así a elaborar los *conceptos* de virtud, justicia, piedad, bien, etc., expresándolos después en *definiciones*. Se trataba de un procedimiento inductivo, en el cual iba implícita una verdadera *abstracción*, y que bastaba generalizarlo para hallar la solución del problema de la ciencia.

Pero Sócrates careció de una ontología y de una cosmología, como también de una teoría psicológica del conocimiento, que habrían sido las bases de su procedimiento para la formación de los conceptos universales. De hecho, el invento socrático no fue aprovechado hasta Aristóteles.

3) Platón. En sus primeros *Diálogos* practicó el procedimiento socrático aplicado a temas de carácter moral. Pero pronto lo abandonó atraído por la fascinación que ejerció en su espíritu la teoría de las ideas, la cual significa en realidad un paso atrás, sintetizando o volviendo a involucrar lo que ya había entrado en vías de separación: el estatismo de Parménides, el movilismo de Heráclito, el matematismo de los pitagóricos y el conceptualismo de su maestro.

Bajo el potente genio de Platón surge una nueva modalidad del problema del ser y de la ciencia, cuyas repercusiones alcanzarán a muchos siglos posteriores, si es que no llegan hasta nuestros mismos días. Platón careció de una teoría psicológica

del conocimiento. Su antítesis entre *sentidos* y *razón* no rebasa los límites que tenía en los presocráticos. Y en su ontología mezcla las de Heráclito y Parménides, tratando de superarlas o de conciliarlas en una síntesis. Su solución fue dividir la realidad en dos mundos distintos y separados: uno el sensible, inferior, móvil, temporal y contingente, respecto de cuyas entidades adopta la actitud de Heráclito. Las «cosas» del mundo sensible están en perpetuo cambio y movimiento. Propiamente *no son* y, por lo tanto, no constituyen objetos de *ciencia*, la cual versa solamente sobre lo estable, lo permanente y lo necesario. Por esto la «física», o el conocimiento del mundo sensible, no constituye verdadera ciencia. De ese mundo inferior y de sus realidades sólo puede darse *opinión*, o servir como conjetura para «recordar» las realidades que el alma había percibido en otra existencia anterior, antes de unirse con el cuerpo.

Pero, por encima del mundo sensible, Platón establece la existencia de otro mundo superior, inteligible, en el cual coloca las ideas, que son entidades perfectísimas, eternas, inmutables, realísimas, a las cuales aplica los caracteres del «Ser» de Parménides o de los números de los pitagóricos. Solamente son objeto de «ciencia» las realidades de ese mundo inmutable y suprasensible; y la dialéctica, que se ocupa de ellas, será la ciencia suprema, por encima de las matemáticas y de la «física», a la que Platón nunca concedió categoría de ciencia.

De esta manera, el problema de los universales reviste en Platón la forma de un realismo exagerado o de un ultrarrealismo, ya que las ideas o formas, las especies y los géneros, existen realmente fuera de nuestro entendimiento y hasta de nuestro mundo, en uno propio, especial y exclusivo para ellas. O mejor quizá, el ansia de realismo condujo a Platón a un idealismo en que atribuye realidad objetiva a los conceptos universales elaborados por la mente, convirtiéndolos en entidades subsistentes, trascendentes, colocadas en un mundo superior imaginado por su fantasía. Pero su ecuación: Idea-Forma-Especie-Esencia, será el origen de un formalismo de tipo idealista, llamado a tener amplia fortuna en la historia de la filosofía.

Platón careció de una teoría psicológica de la abstracción. No se propuso obtener sus conceptos universales abstrayéndolos de las realidades particulares y concretas del mundo sensible, sino seguir un proceso ascendente (dialéctica) para llegar a las realidades del mundo superior de las ideas. Ese

procedimiento tiene en Platón muchos caminos, primeramente racionales; pero sobre éstos acaban por prevalecer los del amor, del ascetismo y de la virtud, basados en la «reminiscencia» que quedaría en el alma de su vida anterior en que, antes de unirse con el cuerpo, pudo conocer y admirar el mundo suprasensible de las ideas.

Platón no asciende de lo particular a lo universal, sino de los *particular* (seres ontológicos individuales del mundo sensible) a lo *particular* (seres ontológicos individuales del mundo suprasensible), de lo móvil a lo inmutable, de lo visible a lo invisible, de lo sensible a lo inteligible. No hay abstracción en sentido psicológico, sino solamente un intento de *ascensión*, de elevación, de trascendencia, del mundo sensible al suprasensible de las ideas.

Pero hay en Platón una teoría cosmológica que tendrá amplias resonancias en siglos posteriores. La «física» platónica está basada en su concepto de «creación» realizada por el Demiurgo. Las ideas son eternas, subsistentes y superiores al Dios-Demiurgo. Fuera de ellas solamente existía la materia caótica, el no-ser. Y el Demiurgo realiza su «creación» modelando la materia a semejanza de las ideas o introduciendo en ella imitaciones o semejanzas de aquéllas. De aquí resulta un hilemorfismo que no pocas veces se ha confundido con el aristotélico. Las cosas particulares del mundo sensible están compuestas de dos elementos: uno la *materia*, de suyo indiferenciada, amorfa y común a todas las cosas; y otro la *forma*, que es una participación, una imitación o un reflejo de las ideas, introducido en la materia. Así, pues, la *forma* es lo que propiamente constituye la *esencia* de las cosas. Y lo que hay de *formal*, de permanente, de *esencial* en las cosas corpóreas particulares, no es su materia, sino esa participación o imitación de las ideas, ejemplos o paradigmas de la obra realizada por el Demiurgo.

En este hilemorfismo platónico se apoyará, más o menos conscientemente, una teoría de la abstracción. Si queremos conocer lo que hay en las cosas de esencial, de fijo, de estable, de eterno, de *formal*, bastará con suprimir, abstraer o despojar a las cosas de lo que tienen de *material*. Bastará con *abstraer de la materia* para que en las cosas aparezca su *forma* pura, lo que los seres tienen de *esencial* y de *universal*. Suprimiendo la *materia* llegaremos a la idea, y cuanto más nos alejemos de la materia, tanto más nos elevaremos en el orden de la realidad y de la ciencia.

Ciertamente que Platón no dio este paso. Pero este concepto

platónico está implícito en el de la «abstracción», que prevalecerá, primero en los filósofos musulmanes (Avicena), de quien pasará a los escolásticos del siglo XII, interferido con el ejemplarismo procedente de San Agustín y con algunos principios aristotélicos a través de Boecio. En realidad tampoco se tratará de una verdadera «abstracción», sino de una *separación*, en que se pretenderá disgregar, mentalmente, la *forma* (universal) de la *materia* (principio de particularidad). Baste notar por ahora que semejante concepto solamente puede responder a una cosmología de tipo platónico. Tan *esencial* en una sustancia corpórea es su materia como su forma, y si en el *concepto* de una cosa no entran sus dos elementos esenciales, como un *todo común*, abstraído de otro *todo particular*, lo único que se hace es destruir la esencia de la cosa que se trata de comprender, o elaborar un concepto truncado, y, por lo tanto, falso, de la realidad.

4) NEOPLATONISMO. El neoplatonismo, que florece cinco siglos después de Platón, no es, ni mucho menos, una prolongación auténtica de sus doctrinas. El auténtico esquema platónico de la realidad había sido alterado ya desde sus mismos discípulos, y más aún desde Filón y el platonismo medio. Plotino carece también de una teoría psicológica del conocimiento, aunque coincide con Platón en su anhelo fundamental, que es de signo ante todo ético. La antropología plotiniana presenta al hombre constituido por la participación de las tres hipóstasis árquicas —el Uno, el Entendimiento y el Alma— comunicadas a la materia. Y el problema ético que se plantea al hombre consiste en elevarse hasta la Unidad, despojándose o desprendiéndose de todas las *diferencias* que lo diversifican y separan del Uno. Es también un problema, no de abstracción psicológica, para elaborar conceptos universales, sino de separación, de ascetismo, de desprendimiento ascendente en que habrá que separar primero la materia, después la forma sensitiva, luego la racional y, finalmente, la intelectiva. A mayor desprendimiento de la materia, más grado de purificación y de elevación, y por lo tanto, de conocimiento, hasta llegar al éxtasis y a la identificación con el Uno, perdiendo la conciencia de la individualidad.

5) EJEMPLARISMO AGUSTINIANO. El auténtico neoplatonismo fue casi desconocido en la Edad Media. Hasta el Renacimiento no se recuperan las obras de sus grandes representantes. Pero hay dos influencias poderosas que lo presentan, la una cristianizado, y la otra mezclado con el aristotelismo.

San Agustín acogió favorablemente muchos elementos neoplatónicos. Pero hace sufrir a su esquema general una profunda transformación en sentido cristiano. Sustituye el Uno por Dios, y coloca el Logos o el *Nous* como Verbo consustancial al Padre, y el mundo de las ideas como razones eternas ejemplares existentes en la mente divina. Pero San Agustín no tiene tampoco una teoría clara sobre el funcionamiento psicológico de nuestras facultades cognoscitivas. Su tajante distinción entre sentidos e inteligencia o entre ciencia y sabiduría no es suficiente para resolver el problema de la ciencia. Tampoco tuvo una teoría de la abstracción. Su anhelo se centra en pasar de lo sensible a lo suprasensible, de lo móvil a lo inmutable, de lo temporal a lo eterno, de las criaturas a Dios, con un profundo sentido religioso. Pero no se plantea el problema de la ciencia en cuanto tal. No obstante, la modificación que hace sufrir al esquema neoplatónico en sentido ejemplarista tendrá amplias repercusiones en el concepto exageradamente realista de los universales, tal como lo hallaremos en el siglo XI (San Anselmo) y XII (Odón de Tournai, Gilberto Porreta, escuela de Chartres).

6) Boecio. A la influencia de San Agustín se suma la de Boecio, el gran maestro de lógica de la Edad Media, el cual, educado en el ambiente neoplatónico de Atenas, donde permaneció dieciocho años, asimila el aristotelismo tal como entonces se enseñaba en las escuelas neoplatónicas, es decir, mezclado con fuertes dosis de platonismo y estoicismo. Boecio no representa un aristotelismo puro, ni siquiera en los tratados en que comenta a Aristóteles. Habla ya de *abstracción*, pero ésta tiene un sentido de sabor neoplatónico, entendiendo por ella el progresivo desprendimiento de la materia (individual, inteligible y total), relacionándolo con los tres planos de ciencia señalados por Aristóteles: *física*, *matemáticas*, *teología*. A mayor desprendimiento de la materia, más elevación en el conocimiento y, por lo tanto, en la ciencia. Es un claro sentido de abstracción «formal», o de progresivo desprendimiento de la «forma» respecto de la materia, y que sirvió para encubrir en muchas mentalidades medievales el genuino sentido de la abstracción aristotélica.

7) Aristóteles. Hemos indicado que la carencia de una teoría psicológica sobre el funcionamiento de las facultades cognoscitivas, unida al concepto de la realidad dividida en dos grandes sectores ontológicos: el mundo físico sensible y el mundo de las ideas, fue la causa de que el platonismo no llegara a elaborar un concepto exacto de los universales. Los

universales no eran sólo *conceptos* mentales, sino también *cosas*, realidades individuales existentes en un supramundo separado del cosmos sensible.

Tampoco resolvía el problema en su aspecto psicológico el ejemplarismo de San Agustín, si bien en su aspecto ontológico tiene el mérito de haber encuadrado la teoría platónica dentro de un sentido verdadero, reduciendo las ideas a las razones eternas existentes en la mente divina.

Pero volvamos atrás, y en Aristóteles hallaremos tres elementos fundamentales, que, por una parte, lo separan de Platón, y que, por otra, le suministran los materiales necesarios para elaborar una sólida teoría del universal y de la ciencia. Son su ontología, con su concepto del ser y de la realidad; su cosmología, con su concepto del constitutivo intrínseco de las sustancias corpóreas particulares; y su psicología, con una teoría clara sobre el funcionamiento de las facultades cognoscitivas.

En el planteo del problema se sitúa, como Platón, ante la alternativa establecida por Heráclito y Parménides. Da la razón a entrambos, en cuanto que la ciencia es un conocimiento fijo, estable y necesario. Se la da también en que el conocimiento científico no puede lograrse por los sentidos, sino solamente por la inteligencia. Concede asimismo que un conocimiento semejante no puede darse acerca de los objetos móviles, contingentes e impermanentes del mundo físico, tal como los conocen los sentidos en su particularidad y movilidad. Pero se aparta de todos ellos en la solución.

a) *Aspecto ontológico.* En primer lugar, Aristóteles alteró profundamente la ontología de su maestro, borrando de un plumazo el mundo hiperuranio, profusamente poblado de entidades trascendentes y «divinas», objeto de la ciencia suprema, que era la *dialéctica.* Aristóteles lo sustituye por un solo ser verdaderamente divino, que es Dios, el cual será el objeto de la ciencia más alta, que es la *teología,* si bien apenas hizo más que esbozarla con trazos escuetos de mano maestra.

Por otra parte, Aristóteles concede plenamente a los seres del mundo sensible la realidad ontológica que les regateaban Heráclito, Parménides y Platón. Son seres reales, existentes, cada uno con su materia y su forma propias y particulares, ordenadamente escalonados en una jerarquía que se determina, no por su materia, que es igual en todos los seres terrestres, sino por la mayor o menor perfección de sus formas, de donde resulta la escala de cuerpos materiales no-vivientes, y entre éstos los puramente vegetativos, los sensitivos y, finalmente

los racionales, como el hombre. Por encima de éstos, en el concepto aristotélico, están los astros, que tienen materia y forma más perfecta y pertenecen a un orden superior.

De esta manera pudo Aristóteles plantear el problema de los universales en un plano realista, a costa de romper previamente el complicado andamiaje ontológico levantado por el genio de su maestro. Los objetos de ciencia no habrá que buscarlos en un orden ontológico trascendente más allá del mundo sensible, sino en las cosas mismas, cuya *esencia* no es solamente su forma, sino también *su materia*, y no se puede prescindir de ninguna de ellas sin destruirla. Tampoco la *forma* aristotélica se reduce a un reflejo lejano ni a una imitación o participación de la idea correspondiente, sino que entra dentro del constitutivo ontológico de las cosas como una realidad propia y peculiar de cada una.

b) *Aspecto psicológico.* A diferencia de Platón, Aristóteles posee una teoría bien elaborada del conocimiento. No menosprecia el conocimiento que suministran los sentidos, sino que establece una compenetración íntima e inseparable de éstos con la razón, de suerte que la elaboración de los conceptos universales es un resultado de la labor combinada de ambas facultades. Sin los sentidos no puede haber conocimiento directo de las cosas corpóreas, ni, por lo tanto, puede haber conceptos. Son un puente necesario entre las cosas y nuestra inteligencia. Y ésta no puede elaborar sus conceptos universales, a no ser en estrecha colaboración y dependencia del material que le suministran los sentidos.

En Aristóteles el conocimiento intelectivo continúa y complementa el sensitivo. Ninguno de ellos percibe la totalidad del objeto en toda su integridad. Pero de la coordinación de ambos resulta un conocimiento completo. Los sentidos perciben lo que el objeto tiene de particular y de móvil. El entendimiento, lo que hay en él de común y de permanente. Los sentidos se detienen en la percepción de los accidentes. El entendimiento penetra más hasta llegar a conocer la esencia.

A esto llega el entendimiento por medio de la abstracción, la cual no debe alterar la esencia de los objetos, sino representarlos tal como son, aunque no en su particularidad, sino en universal. Los objetos corpóreos constan ontológicamente de materia y forma como de partes esenciales. De ninguna de ellas puede prescindirse en el concepto sin destruir su esencia o sin falsear su representación, pues el concepto debe ser la expresión de la esencia de la cosa, tal como es en la realidad. Por esto la abstracción no consiste en *separar* la forma de la

materia ni simplemente en *prescindir* de la materia. Debe afectar por igual a la materia y a la forma, que ambas son particulares en cada individuo. El entendimiento debe considerar la esencia completa —materia y forma—, y ambas deben estar representadas en el concepto universal. Pero ninguna de ellas en particular, tal como existen en los individuos ontológicos y tal como las perciben los sentidos, sino tanto la una como la otra en común o en universal, prescindiendo de lo que los seres corpóreos tienen de mudable, de particular y de individualmente distintivo, y considerando tan sólo lo que tienen de estable, de permanente y de común con otros individuos semejantes pertenecientes a un mismo grupo ontológico. El concepto es la representación de un *todo abstracto*, correspondiente a otro *todo individual y concreto*. Aunque no es necesario que el concepto universal sea abstraído de una pluralidad de individuos semejantes. Un solo individuo basta para que el entendimiento pueda ejercer sobre él su labor abstractiva, percibiendo su esencia permanente y prescindiendo de lo que hay de mudable en su particularidad concreta.

Así, pues, el concepto universal es el resultado de recoger en una representación mental lo que hay de estable y permanente en las cosas (esencia), prescindiendo de lo que hay de mudable y contingente en cada uno de los seres particulares. Por esto el concepto universal representa a todos y a cada uno de los individuos y es aplicable unívocamente a todos y a cada uno de ellos. Pero no en lo que los distingue en su particularidad, sino en lo que todos coinciden en la totalidad.

De esta manera resolvía Aristóteles el problema de la «ciencia», tal como venía planteado en la filosofía griega desde Heráclito y Parménides. La ciencia será de este modo un conocimiento fijo, estable y necesario, que versa sobre verdaderas realidades, aunque consideradas no en lo que tienen de ontológicamente mudable, sino en lo que tienen de esencial y permanente. Todos los seres entran en el campo de la ciencia, tanto los inmutables (Dios) como los mudables, que son todos los demás seres. Dios es objeto de ciencia en sí mismo y en cuanto tal, pues es el ser sumamente inteligente y sumamente inteligible. Aunque su conocimiento intuitivo y directo esté fuera del alcance de los medios cognoscitivos humanos y para llegar a Él haya que seguir procedimientos indirectos. Así, para llegar al conocimiento de su existencia hay que partir del hecho del movimiento que observamos en los seres del mundo sensible, el cual reclama una causa y un primer motor, que es Dios.

En Platón no había ciencia de las cosas corpóreas del mun-

do sensible, las cuales son esencialmente mudables, y solamente tenían una sombra de realidad, reflejo lejano e imperfectísimo de las ideas del mundo suprasensible, a cuya «semejanza» las creaba el Demiurgo. En Aristóteles, los seres del mundo sensible son también objetos de ciencia, los cuales son perceptibles por los sentidos, con conocimiento verdadero experimental, y por la inteligencia, abstrayendo de ellos los conceptos representativos de sus esencias permanentes.

No es de este lugar examinar el concepto aristotélico de la constitución y división de las ciencias, que ya hemos tratado en el volumen anterior, y que volveremos a recordar más adelante. De momento solamente nos interesa su concepto de la realidad de los universales, y solamente advertimos que estos conceptos, producto de la abstracción total del entendimiento, son el material de la ciencia, pero todavía no son ciencia. Para constituir ésta será precisa la intervención del entendimiento posible, al que corresponde una abstracción peculiar.

c) *Realidad de los universales.* Los conceptos universales son algo. Es decir, tienen una realidad. Al pertenecer al ámbito del ser real, tienen que entrar en alguna de sus grandes divisiones. Pueden ser *potenciales* o *actuales*, según tengan existencia en potencia o en acto. Si los consideramos como seres *actuales*, es decir, con existencia actual *in rerum natura*, debemos incluirlos en alguna de las clasificaciones siguientes: como *sustancias* o como *accidentes*.

Es evidente que no pueden entrar en la categoría de sustancia, a menos de incurrir en el realismo exagerado de Platón. Por lo tanto, deben entrar en alguna de las categorías accidentales. ¿En cuál o en cuáles? Desde luego no se pueden clasificar en la de *cantidad*. Y lo mismo hay que decir de las de *ubi quando, situs* y *habitus*. Pero, si nos fijamos en la categoría de *cualidad*, en ella encontramos lugar para colocar una clase de conceptos universales. El entendimiento, operando activamente sobre el material cognoscitivo que le ofrecen los sentidos a través de la imaginación, elabora conceptos universales, que son representaciones abstractas de los seres de la realidad. Pero no como son en sí mismos, en su particularidad concreta, sino despojándolos de su materialidad, de su mutabilidad, de lo individualmente distintivo (notas individuales), y fijándose nada más que en lo *esencial*, en lo permanente, en lo que todos los individuos pertenecientes a un grupo semejante tienen de *común*.

El producto o el resultado de esta elaboración intelectiva es un concepto universal. Es decir, el entendimiento hace

una especie de fotografía de la realidad (especie impresa). En esa representación debe entrar *todo lo esencial* del objeto (materia y forma), pero no en particular, en concreto, como existe en la realidad, sino en común. Tanto la materia como la forma, en Aristóteles, son particulares y concretas. No sucede como en el platonismo, en que la *forma* es universal, y la *materia* particular, y, por lo tanto, bastaría con despojar la forma de la materia para que apareciera el universal. En el concepto aristotélico se contraponen un *todo concreto* (individuo), con sus partes esenciales (materia y forma particulares), y un *todo abstracto* (concepto) con sus partes esenciales (materia y forma en común).

Pero este concepto, entitativamente considerado, no es más que un producto vital elaborado por el entendimiento. No es una sustancia, sino un accidente de cualidad, que tiene por sujeto la misma inteligencia que lo produce.

Así, pues, los conceptos elaborados por la actividad intelectiva son seres o entidades *reales*, pero no sustanciales, sino *accidentales* (cualidades). Su estudio pertenece a la psicología. Podríamos llamarlos conceptos universales psicológicos. De hecho el campo de la psicología no va más allá de considerar esos conceptos en cuanto productos vitales de nuestra actividad intelectiva, bien sea en el proceso de su elaboración, bien sea ya poseídos por el entendimiento posible (especie expresa, «verbum mentis»), en cuanto que son representaciones de las cosas, y el material de donde se forma otro accidente que adquiere la inteligencia, que es la *ciencia*, la cual es también un accidente de cualidad, un *hábito* adquirido con que se enriquece nuestro entendimiento. Pero la consideración de la ciencia, formalmente en cuanto tal, cae fuera del campo de la psicología.

Fijémonos ahora en otra categoría accidental, que es la *relación*. La relación implica un *orden* entre las cosas, y la realidad de este orden—nos referimos a las cosas creadas—no es sustancial, sino accidental.

Hay relaciones entre las cosas y las hay entre los conceptos, que también son «cosas». Pues bien, esas relaciones entre los conceptos que elabora la inteligencia tienen también realidad, no sustancial, sino accidental. Es una relación que se establece, no entre las cosas mismas, sino entre sus representaciones mentales, que son los conceptos. Para que una relación sea real, se requiere que el sujeto y el fundamento sean reales. Y si el sujeto de las relaciones de razón son los conceptos, que, como hemos dicho, son entidades reales, no sustanciales,

sino accidentales (cualidades), síguese que las relaciones entre los conceptos son también relaciones reales, aunque accidentales. Con esto tenemos otro segundo aspecto del universal, que podemos llamar el universal lógico, cuyo estudio, en general, corresponde a la lógica o analítica.

Pero debemos hacer una advertencia. La lógica aristotélica no es una ciencia particular, sino general, a la cual no le corresponde estudiar las relaciones de todos y cada uno de los conceptos entre sí, sino sólo esas relaciones *en general*. El estudio de las relaciones concretas y particulares entre los conceptos pertenece a las distintas ramas de las ciencias particulares. La lógica solamente estudia y formula las leyes generales que rigen el orden de los conceptos, sin reparar en su contenido o significado particular. Pero la aplicación de esas reglas generales al campo propio de cada ciencia particular le corresponde a cada una de ellas.

No se crea que esto es convertir la ciencia en un logicismo, ni que hacemos partes de la lógica a todas las ciencias. Cada una tiene su propio terreno y su campo específico de trabajo. Y todas, regidas por las leyes de la lógica, como ciencia general de los conceptos, o mejor dicho, de las relaciones entre los conceptos (entes de razón), deben trabajar sobre el campo de la realidad que les corresponde investigar.

En resumen: el concepto universal puede considerarse bajo dos aspectos fundamentales: 1.º En sí mismo (aspecto ontológico, psicológico), es decir, en cuanto realidades que se hallan en la inteligencia o como productos vitales elaborados por la actividad abstractiva. En este sentido, los conceptos universales son estudiados por la psicología, y su realidad consiste en ser seres o entidades *artificiales* y *accidentales* (cualidad), que se reciben sobre el sujeto de la inteligencia que los elabora. Podemos llamarlo universal *in essendo*. Considerado de esta manera, el concepto universal debe responder a la realidad a la cual representa.

2.º Podemos también considerar los conceptos universales en relación unos con otros o con las cosas que representan (aspecto lógico, *in praedicando)*. En este sentido son seres o entidades reales, artificiales, accidentales (relación). O, si queremos, son accidentes reales de relación, que resultan de la comparación que hace el entendimiento de los conceptos entre sí o de los conceptos con las cosas individuales que representan, y de las cuales han sido obtenidos por abstracción. Esas relaciones entre los conceptos las estudia en general la lógica, y en particular cada una de las ciencias particulares. Y si se trata de

la relación entre los conceptos y las cosas por ellos representadas, es decir, de su valor y su verdad, de la objetividad del conocimiento intelectivo, caen dentro del campo de la crítica.

3.º Las *palabras* son signos representativos de los conceptos y de las cosas, y, por lo tanto, son también verdaderos universales. Una misma palabra se aplica para designar una multitud de individuos diferentes. Su estudio en general corresponde a la *gramática*, ciencia que estudia las relaciones entre las palabras, que son signos de los conceptos y de las cosas.

2. **El problema en la Edad Media.** En realidad, los medievales reciben el problema desastrosamente planteado y embrollado a través del neoplatónico Porfirio y del neoplatonizante Boecio. En el famoso texto—si es que efectivamente ha tenido la influencia histórica que se le atribuye—, la cuestión aparece planteada desde un punto de vista platónico, proponiendo tres problemas, en que van implicadas otras varias cuestiones. «Mox de generibus et speciebus, illud quidem, *a)* sive *subsistant, b)* sive *in solis nudisque intellectibus posita sint, c)* sive subsistentia *corporalia* sint *d)* an *incorporalia, e)* et utrum *separata a sensibilibus f)* an *in sensibilibus posita* et circa ea constantia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi et maioris egens inquisitionis» [2].

En el texto de Porfirio se plantean seis cuestiones en tres alternativas:

1.ª «Sive *subsistant,* sive in *solis nudisque intellectibus posita sint*». Plantea la cuestión de la existencia o realidad de los universales, contraponiendo el platonismo al aristotelismo, es decir, si los universales existen en la realidad como *sustancias* (platonismo) o solamente como *conceptos* en el entendimiento (aristotelismo). Aunque el puro conceptualismo no refleja exactamente el pensamiento aristotélico, en el cual el concepto tiene realidad ontológica, no como sustancia, sino como cualidad, y tampoco como una elaboración *a priori* de la mente, sino abstraída de la realidad, con la cual la inteligencia no pierde el contacto a través de los sentidos.

2.ª En caso de existir en la realidad, ¿son entidades *corpóreas* o *incorpóreas*? («sive subsistentia, *corporalia* sint aut *incorporalia?*»).

3.ª Si existen, ¿están *separados* de las cosas sensibles o existen en ellas? («utrum *separata a sensibilibus,* an *in sensibilibus posita?*»).

[2] Busse, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias, a Boethio translata,* Comment. in Aristotelem graeca, v.IV (Berlín 1889) p.25,10ss.

Claramente se ve que Porfirio plantea la cuestión entre el platonismo y el aristotelismo, dando al universal un sentido ontológico. Pero se inhibe, dejándola sin respuesta. Todavía contribuyó a aumentar más la confusión la declaración que añade Boecio en su comentario: «quorum (Platonis et Aristotelis) diiudicare sententias aptum non duxi. Altioris enim est philosophiae» [3].

Tal como aparece el problema planteado en el texto porfiriano, en forma de tres antítesis, caben ante él seis actitudes, según que se conteste afirmativa o negativamente a cada una de las tres alternativas. Así puede responderse: 1.º *Subsisten* como sustancias separadas (platonismo). 2.º *No subsisten* como sustancias separadas; sólo son conceptos del entendimiento (aristotelismo, tal como lo presenta Porfirio). 3.º Subsisten fuera de las cosas y son *corpóreos*. 4.º Subsisten fuera de las cosas y son *incorpóreos*. 5.º Subsisten *separados de las cosas sensibles*. 6.º Existen *en las cosas sensibles*.

Podríamos aclarar un poco este embrollo de preguntas sintetizándolo en la forma siguiente. Los géneros y especies:

- A) *Subsisten como* sustancias..
  - *a)* Separadas y *fuera* de las cosas sensibles..
    - 1) Son sustancias *incorpóreas*.
    - 2) Son sustancias *corpóreas*.
  - *b)* No separadas. Existen *en* las cosas sensibles.
- B) No subsisten como sustancias, sino que son *puros conceptos* del entendimiento.

Los medievales reciben el problema mal planteado por Porfirio, pero además agravado por la alternativa que establece Boecio entre *res* y *voces*, y en ésta sobre todo sintetizaron sus actitudes. Ninguno de ellos adopta el realismo exagerado a la manera de Platón, ni tampoco hay ningún representante del «conceptualismo», tal como Porfirio se lo adjudica implícitamente a Aristóteles. Sin medios para matizar más las soluciones, consideraron esas cuestiones como una alternativa, en la cual quedó prendida su atención, oscilando entre los dos polos: *realismo* y *antirrealismo*. Para unos los universales son *cosas* (res); para otros no son cosas, sino *palabras* (verba).

[3] BOECIO, *In Porphyrium Commentaria* I: PL 64,82-86. A esta indecisión de Boecio alude Godofredo de San Víctor, en forma un poco burlesca, en sus conocidos versos:

Assidet Boethius stupens de hac lite,
Audiens quid hic et hic afferat perite.
Et quid cui faveat non discernit rite.
Nec praesumit solvere litem definite.

Pero dentro de estas actitudes cabe hacer todavía algunas distinciones.

a) *Realismo exagerado.*—A las falsas antítesis de Porfirio y Boecio se suma en los medievales, afortunadamente, la influencia del ejemplarismo de San Agustín. Esto les hace apartarse decididamente del realismo exagerado a la manera platónica, tal como va expresado en la primera pregunta de Porfirio. Ningún medieval concibe los universales como realidades separadas y subsistentes, ni menos aún como superiores a Dios. Ni tampoco como realidades separadas, corpóreas ni incorpóreas (3.ª y 4.ª preguntas). Pero algunos no se libran de incurrir en un realismo exagerado, en que combinan de extraña manera el ejemplarismo agustiniano con la sexta pregunta de Porfirio. Los géneros y especies existen como *ideas ejemplares* de las cosas en el entendimiento divino. Pero además son también *realidades* que están en las cosas sensibles, participadas por todas y cada una de ellas. Así, existe la *humanidad*, o la *naturaleza humana*, participada por todos los *individuos* humanos.

Heriman, discípulo de Odón de Tournai, atribuye esta actitud a unos «antiqui doctores». Abelardo se refiere a ella como «antiqua doctrina» y la contrapone a la de los «moderni». Esa forma de realismo fue la enseñada por ESCOTO ERIÚGENA y REMIGIO DE AUXERRE (h.841-908), y, más o menos dosificada con el ejemplarismo, la adoptan SAN ANSELMO, ODÓN DE TOURNAI, GUILLERMO DE CHAMPEAUX, BERNARDO y TEODORICO DE CHARTRES, CLAREMBALDO DE ARRAS, GUILLERMO DE CONCHES y más tarde SAN BUENAVENTURA.

Más atenuada, y con mayor intervención del ejemplarismo, revestirá una modalidad formalista, que se expresará con la famosa fórmula del universal *ante rem* (las ideas ejemplares en la mente divina), *in re* (las ideas o las formas unidas a la materia en los seres corpóreos individuales) y *post rem* (las ideas o las formas despojadas de la materia en la mente humana). Así aparece en GILBERTO PORRETA, SAN ALBERTO MAGNO y en las primeras obras de SANTO TOMÁS [4]. De este concepto de la constitución de los individuos y del universal se derivará una abstracción de tipo platonizante, según la cual bastaría con despo-

[4] II Sent. d.3 q.2 ad 1, en el sentido de que el *universale ante rem* no es una sustancia separada (Platón), ni tampoco existente en las cosas, en cuanto tal, sino como la esencia divina imitable *ad extra* en las criaturas; el *universale in re* son las esencias concretas, individuales; y el *universale post rem* son los conceptos universales abstractos. En obras posteriores Santo Tomás precisa mucho más la cuestión, liberándose de un concepto de abstracción que procedía de Avicena, hasta llegar a la solución perfecta.

jar mentalmente a las cosas particulares de su *materia*, que constituye su principio de individuación, para que quedara la *forma* universal, con lo cual el *concepto* así obtenido en la mente respondería a la idea ejemplar o a la forma tal como se encuentra en la inteligencia divina, a cuya semejanza han sido creadas todas las cosas particulares.

b) *Antirrealismo.*—1) Ante la primera pregunta de Porfirio, pero más bien relacionada y en oposición a la actitud anterior, surge otra que podemos llamar *nominalismo*, o más bien *verbalismo*, porque se origina de la contraposición de Boecio entre *res* y *verba*. Es la que adoptan HEIRICO DE AUXERRE (841-876) y más tarde ROSCELIN. Ambos tenían razón en oponerse al realismo exagerado, en el sentido en que lo proponían sus primeros mantenedores, que atribuían existencia real a los géneros y especies en los mismos individuos. Pero es una solución deficiente, en cuanto que carecía de una teoría psicológica de la formación del universal y no precisaba que las palabras son universales en cuanto que son signos de los conceptos abstraídos de las cosas. Reducir los universales a puras palabras o *flatus vocis*, era incurrir en otro defecto tan alejado de la verdad como el anterior.

2) Dentro del antirrealismo aparece otra actitud, que es la representada por Abelardo, el cual enfoca el problema de los universales desde el punto de vista de la lógica. Los universales—géneros y especies—no son cosas ni están en las cosas. Pero tampoco son puras palabras *(verba)*, sino *sermones*, *nomina*, es decir, *predicaciones* en sentido lógico. Tiene también razón en oponerse al realismo exagerado, entendido un poco burdamente a la manera de los contrarios, así como en corregir la opinión un poco ingenua de los verbalistas. Pero es deficiente, porque soslaya la realidad ontológica del universal, así como tampoco da razón de su formación mediante la función psicológica del entendimiento humano. Una solución muy semejante dará más tarde Guillermo de Ockham. Fuera de la mente sólo existen los singulares. Los universales no son ni sustancias ni accidentes, sino que consisten solamente en la *predicabilidad*. Es una actitud que enfoca el problema desde un punto de vista lógico, olvidando otros muchos aspectos, y que examinaremos más adelante.

Es evidente que, siendo el concepto universal una realidad artificial, accidental, elaborada por el entendimiento humano, solamente puede llegarse a precisar su naturaleza conociendo previamente, por una parte, el constitutivo ontológico de los seres corpóreos individuales de los cuales se abstrae, y por otra,

el funcionamiento psicológico de nuestras facultades cognoscitivas, engranadas desde la sensación, pasando por la imaginación, hasta llegar al acto intelectivo. Pero esto es precisamente lo que les faltaba a los primeros escolásticos medievales, que se enfrentaron audazmente con el problema, sin disponer apenas de más medios que los que les suministraba la *Logica vetus.* Carecían de las obras de Aristóteles y de las de Platón y no les era fácil comprender el verdadero sentido de las cuestiones planteadas por Porfirio. Por lo demás, su realismo exagerado es muy distinto del platónico. En unos, el concepto de una *naturaleza* humana única en todos los hombres *(humanitas)* tendía a explicar dogmas como el del pecado original. En otros se inspira en el ejemplarismo de San Agustín. Por su parte, los antirrealistas tratarán de suplir la carencia de una teoría cosmológica y psicológica con otras explicaciones de la formación de los conceptos universales. A esto responden las teorías de la *indiferencia* (Guillermo de Champeaux), de los *respectus* (Adelardo de Bath), de los *status* (Gualterio de Mortagne), de la *collectio* (Joscelin de Soissons) y otras semejantes. Ninguna de ellas soluciona el problema. Pero tienen el mérito de oponerse al realismo exagerado y de preparar el camino a la verdadera solución, que solamente será posible con un enriquecimiento mayor del precario bagaje filosófico de que disponían los escolásticos a mediados del siglo XII y a costa de eliminar falsos planteos de la cuestión. Por ahora sintetizamos el resultado a que se llega en el momento que estamos examinando:

- A) Realismo exagerado. Los universales son *cosas* («res»)...........
  - *Fuera* de los singulares........
    - Como *sustancias* incorpóreas subsistentes y separadas (platonismo). No la sigue ningún escolástico medieval.
    - Como *ideas en la mente divina* (ejemplarismo). San Agustín.
  - *Dentro* de los singulares: Una *naturaleza* común, participada por muchos individuos. San Anselmo, Odón de Tournai, escuela de Chartres.
- B) Antirrealismo («verba, sermones»)...
  - No son sustancias ni existen fuera ni dentro de los individuos. Sólo son *palabras* («verba»).
  - No son *sustancias ni accidentes*. No existen ni fuera ni dentro de los individuos. Solamente son *predicaciones* («sermones»). Abelardo.

BIBLIOGRAFIA

CARRE, M. H., *Realists and Nominalists* (Oxford 1946).
ENDRESS, J. A., *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Beiträge XVII 2-3 (Münster 1915).
LOEWE, J. H., *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter* (Abhandl. der kön. böhm. Gesellschaft der Wiss., 6.ª serie, v.8) (Praga 1876).
MARÉCHAL, P., *Le point de départ de la Métaphysique*, 3.ª ed. (1944) II p.196-199.
REINERS, G., *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, Beiträge VIII 5 (Münster 1910).
WULFF, M. DE, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle:* Archiv für Gesch. der Phil. (1896) p.427ss.

CAPITULO III

Realistas y verbalistas

SAN ANSELMO (1033-1109).—1. **Vida y obras.** Natural de Aosta (Augusta Praetoria), en el Piamonte, de noble familia longobarda. Atraído por la fama de su compatriota Lanfranco, ingresó en el monasterio de Bec (1060). Fue prior en 1063, y en 1078 sucedió a Herluino como abad.

La mayor y mejor parte de sus obras es fruto de sus treinta años de enseñanza en Bec. En 1093 sucedió a Lanfranco en el arzobispado de Cantorbery, continuando su labor de restauración de los monasterios ingleses, arrasados por la invasión danesa. Desplegó una actividad extraordinaria defendiendo el poder espiritual conforme a las normas de Gregorio VII. Esto le hizo enfrentarse con Guillermo el Rojo (1087-1100) y Enrique Beauclerc (1100-1109), teniendo que sufrir por dos veces el destierro. Volvió a Inglaterra en 1106, donde murió en 21 de abril de 1109 [1].

OBRAS.—*Dialogus de grammatico; Monologion; Proslogion; De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi; De processione Spiritus Sancti contra graecos; De veritate; Liber apologeticus contra Gaunilonem; De libero arbitrio; De casu diaboli; Cur Deus homo?; De conceptu virginali et originali peccato; De concordia praescientiae, et praedestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio; Meditaciones y oraciones*, la mayor parte espurras, y un epistolario de 445 cartas muy interesantes en el aspecto doctrinal e histórico [2].

1 *Vita Sancti Anselmi* II 7,72: PL 158,1158.
2 PL 158-159; ALAMEDA, J., O. S. B., *Obras completas de San Anselmo* (BAC, Madrid 1952, 1953) 2 vols. Edición crítica (F. S. Schmidt, O. S. B.),

2. **Carácter.** Es la figura intelectual más eminente de su siglo y uno de los pensadores más profundos de la Edad Media. Ha sido llamado el último Padre de la Iglesia, el primer escolástico, padre de la escolástica [3]. Wulff lo califica de «el Gregorio VII de la escolástica» [4]. Ghellinck lo llama «un metafísico del dogma» [5]. Prepara el camino para las grandes síntesis de los siglos XII y XIII, preludiando en sus escritos muchos de los grandes temas que desarrollará la escolástica posterior. El P. Olivares hizo una ordenación de sus doctrinas fundamentales, encuadrándolas en el esquema general de la *Suma* de Santo Tomás [6].

Es, después de Escoto Eriúgena, el primer pensador original de la Edad Media. Posee una formidable agudeza dialéctica. Una vez planteado un problema y propuesta la primera noción, sigue implacablemente hasta las últimas consecuencias. «Espíritu de un raro vigor y sutileza dialéctica» [7]. Pero no se trata de una dialéctica fría y puramente filosófica, sino caldeada por el fuego del amor, como la de San Agustín, cuyas huellas sigue paso a paso, aunque le supera en vigor argumentativo. Es imposible encerrar en un esquema el acento vibrante de un alma, toda bondad, que se desborda en sus devotísimos escritos. «Todos los que me han conocido me han amado, y más los que más íntimamente me han llegado a conocer» [8].

3. **Actitud filosófica. La razón y la fe.** Su actitud ante la filosofía es una conclusión de las controversias entre partidarios e impugnadores de la dialéctica. Indirectamente, aquellos debates habían vuelto a plantear el problema de las relaciones entre la razón *(ratio)* y la fe *(auctoritas)*. San Anselmo adopta una posición armónica de equilibrio entre ambas.

Contra los dialécticos exagerados afirma la supremacía y la absoluta suficiencia de la fe. En un orden jerárquico, lo primero es la fe, y después la razón. Lo primero es creer, y después entender. La fe es el punto de partida y la primera fuente de nuestro conocimiento. No se entiende para creer, sino que después de creer hay que tratar de comprender. La fe suministra las verdades, y la razón ayuda a entenderlas, explicarlas y co-

en curso de publicación (seis volúmenes, Edimburgo 1938-61); A. M. LANDGRAF, *Introducción a la literatura teológica de la escoldstica incipiente* (Barcelona 1956) p.84ss.

[3] GRABMANN, M., *Die Geschichte der Schol. Methode* I p.263-311.

[4] WULFF, M. DE, *Hist. de la philos. médiévale* I p.174.

[5] GHELLINCK, J. DE, *Le mouvement théologique*... p.59-60.

[6] ALAMEDA, J., O. S. B., *Obras completas de San Ans elmo* (BAC) I 155-172.

[7] GILSON, E., *La philos. au Moyen Age* p.241.

[8] *Epist.* III 7: PL 159,21.

rroborarlas con argumentos de orden natural. «Non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu delectentur» [9]. «Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere» [10]. «Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam» [11]. «Qui non crediderit non intelliget. Nam qui non crediderit non experietur, et qui non expertus fuerit non intelliget».

Es una actitud legítima y verdadera en teología, la cual toma su punto de partida de los datos revelados aceptados por la fe, y los va examinando, desarrollando y desentrañando en deducciones y conclusiones con ayuda de un método dialéctico racional. O, si se quiere, tendríamos un caso de «filosofía cristiana» [12].

Por otra parte, frente a los antidialécticos, que repudiaban la ciencia humana, San Anselmo, siguiendo las huellas y el ejemplo de los Santos Padres, y en especial de San Agustín, defiende su utilidad para la explicación y comprensión de las verdades aceptadas por la fe. Así, pues, es presunción anteponer la razón a la fe. Pero es negligencia desdeñarla porque ya se posee la fe. El orden que debe seguirse es el siguiente, en que cada cosa ocupa jerárquicamente el lugar que le corresponde: primero, creer y aceptar los misterios tal como los propone la fe; y después, trabajar por explicarlos con ayuda de la razón. El resultado de este procedimiento es el *intellectus fidei*, la *ratio fidei*, con lo cual la fe cristiana se hace racional. «Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere» [13]. La *inteligencia de la fe* («intellectus fidei») es el grado más alto a que puede llegar el entendimiento humano antes de la visión beatífica: «Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet» [14].

9 *Cur Deus homo* I 1: PL 158,361BC. 10 PL 159,1193.

11 *Prosl.* c.1: PL 158,227BC. «Fides quaerens intellectum» (ibid.).

12 Enrique de Hungtington lo llama «philosophus Christi» *(Hist. anglorum* VII 27).

13 *Cur Deus homo* I 2: PL 158,262B.

14 *Prosl.* c.14.—Aparentemente, y así lo piensa el mismo San Anselmo, esta posición es la misma de San Agustín. «Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat» *(Monolog.*: PL 158,143C). Ciertamente que en algunos pasajes agustinianos aparece una actitud muy semejante. «Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus» *(De vera rel.* 5,8), expresión equivalente al

Aparentemente, esta posición zanjaba la controversia entre dialécticos y antidialécticos. Pero quedaba abierta a un doble peligro. Primero, el de no distinguir suficientemente la razón de la fe ni delimitar bien los campos de la filosofía y la teología. No basta establecer un orden jerárquico: 1.º, la fe, y 2.º, la razón, pues todo venía a quedar un poco mezclado en el ámbito del *intellectus fidei*. Y segundo, no se marcaba un tope al alcance de las especulaciones racionales en la inteligencia de los misterios de la fe. Prácticamente, San Anselmo tiene una gran confianza en el poder de la razón. Busca «razones necesarias» para demostrar los misterios del cristianismo [15]. Y no sólo para los naturales, como el de la existencia de Dios («ad astruendum quod Deus vere est»), sino también para los estrictamente sobrenaturales, como la Trinidad y la Encarnación.

No obstante, sería exagerado considerarlo como un racionalista [16]. Hay que tener en cuenta que San Anselmo no dispone todavía de los recursos filosóficos que tendrán a su alcance los teólogos del siglo XIII. Sus materiales se reducían poco más que a la dialéctica, y con ésta no pretende llegar a penetrar el misterio, lo cual equivaldría a suprimirlo, sino solamente llevar al incrédulo o a la simple razón sincera a aceptar su

texto, mal traducido, de Isaías, *Nisi credideritis, non intelligetis*. Pero ya hemos visto que el pensamiento de San Agustín es más completo y está mejor expresado en su fórmula: «Intellige ut credas, crede ut intelligas» (*Serm.* 43,7,9: PL 38,258). Previa preparación para la fe es la «inteligencia» que proporciona la filosofía, y a su vez ésta sirve para la «inteligencia» de la fe. Por lo demás, San Anselmo, que no había tenido que sufrir el penoso itinerario agustiniano para llegar a la fe, considera ésta como punto de arranque para el conocimiento, aunque sin menoscabar por ello el alcance de la razón. Así aparece claramente en la *Epistola de Incarnatione Verbi*: «Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit: *Nisi credideritis non intelligetis*, aperte nos monet intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere» (ed. BAC, I 684). La verdad es que, si de algo pecó San Anselmo, no fue de fideísmo, sino de confianza, quizá excesiva en algún caso, en el alcance de la razón.

15 «Si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, *ut quod fide tenemus* de divina natura et eius personis praeter incarnationem, *necessariis rationibus* sine Scripturae auctoritate probari possit» (*De fide trin.* 4: PL 158,272C). «Quorum prior... *probat rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo» (*Cur Deus homo*: PL 158,361A). ¿No se trasluce aquí alguna intención de San Anselmo de dar así una respuesta a las famosas «rationes necessariae» que tanto preocupaban a los dialécticos? «Fides contra impios ratione defendenda» (A. M. JACQUIN, *Les «rationes necessariae» de Saint Anselme*: Mélanges Mandonnet II [Bibl. thomiste XIV, París 1930] p.67-78).

16 «Il cotoie inconsciemment le rationalisme, sans y tomber» (TH. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la phil. et la foi*... p.63).

existencia y hacer ver su no contradicción. Por lo demás, declara expresamente que hay misterios inaccesibles a la razón. En concreto, respecto del de la Trinidad dice que «videtur transcendere omnem intellectus aciem animi»[17]. Y atenúa el alcance de las «razones necesarias», reconociendo que «quamvis ex rationibus, quae mihi videbantur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium sed tantum sic interim videri posse dicatur»[18].

4. **Teología.** A San Anselmo se debe el haber intentado una sistematización de la doctrina cristiana, que, a pesar de sus imperfecciones, prepara el camino para las grandes síntesis escolásticas de los siglos siguientes.

1) PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS. Lo más característico son sus pruebas de la existencia de Dios, con las cuales inicia la teodicea escolástica, aplicando la dialéctica a la demostración racional de la existencia de Dios y a la formulación de sus atributos. «Potest ipse sibi sola ratione persuadere» (c.1). En el fondo son pruebas de abolengo platónico, ya formuladas por San Agustín. Pero San Anselmo las expone con originalidad y con más fuerza y nervio dialéctico, aunque se resienten de su realismo exagerado.

En el *Monologion* expone tres argumentos, cuyo punto de partida es el hecho de la existencia de una pluralidad de seres finitos, dotados de perfecciones desiguales, entre cuyos grados puede establecerse un orden jerárquico ascendente. Este orden constituye una especie de escala, que conduce, finalmente, a la afirmación de un primer ser, causa ejemplar, eficiente y final, que posee esas perfecciones en grado sumo, y de las cuales participan todos los seres inferiores. Es un procedimiento *a posteriori*, que parte de la existencia real de seres desigualmente perfectos, siguiendo una línea de perfecciones —la bondad, la magnitud, el ser— hasta llegar a la cumbre en cada línea de perfección. Poseer una perfección de manera incompleta significa *participar* de esa misma perfección absoluta. Y así, una perfección incompleta o imperfecta exige la existencia de la perfección absoluta en su misma línea.

[17] *Monol.* 64.

[18] *Monol.* 1. Así lo expresa en una epístola a Fulco de Beauvais: «Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere» (PL 158,1193). Es decir, que, en caso de conflicto, siempre debe prevalecer la fe sobre la razón. Lo mismo hay que decir de Escoto Eriúgena, Abelardo, Raimundo Lulio y otros muchos medievales. Habrá que esperar todavía muchos siglos para encontrar racionalistas, en el sentido estricto de la palabra.

1.ª La primera prueba sigue la línea ascendente de la bondad (*Monol.* c.1). Por los sentidos y por la razón vemos que hay en el mundo una multitud de cosas buenas («cum tam innumerabilia bona sint»). Pero vemos también que esas cosas no son igualmente buenas, sino que hay en ellas una gran variedad y una gradación de bienes mayores o menores, es decir, más y menos perfectos.

Sabemos que todo tiene una causa, y podemos preguntarnos cuál es la de la bondad de las cosas y, a la vez, de la diversidad de sus grados. ¿Tiene cada una de esas perfecciones una causa particular o hay una causa universal y única de todas ellas? («Esse unum aliquid per quod unum sint bona, ...an sunt bona alia per aliud?»). No puede haber una causa particular para cada ser, sino una causa única y universal, porque el mismo hecho de poseer la perfección (bondad, justicia) de manera imperfecta, indica que esa cosa no la posee por esencia, sino por participación en diverso grado de una bondad absoluta, que existe fuera de las cosas. Así, los seres son más o menos buenos por relación a la bondad que es perfecta por esencia («necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis»). Todos los seres buenos participan de esa bondad, sin que ella participe de la bondad de ninguno. («Quis autem dubitet illum ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum?»).

Pero ese bien sumo debe ser infinitamente grande. Todas las cosas son buenas por él, y solamente él es bueno por sí mismo. Siendo, pues, infinitamente grande, ese bien supremo es Dios. Por consiguiente, «illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum» [19].

La prueba consiste en una aplicación de su realismo exagerado. Todas las cosas son buenas por un mismo bien. Pero no salva la trascendencia de ese bien, y, por lo tanto, no se le puede identificar con Dios.

En el capítulo segundo aplica el mismo procedimiento a la grandeza o magnitud. Todas las cosas son grandes por relación a una cosa que es la suma grandeza. Por lo tanto, la existencia de cosas mayores o más pequeñas es indicio de la existencia de una magnitud suma de la que todas participan y a la cual se refieren. «Sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum: quoniam quaecumque magna sunt, per unum aliquid magna sunt, quod est magnum per seipsum». Aunque no se trata de una magnitud de cantidad, sino de excelencia:

[19] *Monol.* c.1.

«Necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt».

2.ª Más valor tiene la segunda, basada en el ser mismo de las cosas, el cual reclama una causa (c.3). Existen los seres. Pero todo cuanto existe tiene una causa. «Quidquid est, per unum aliquid videtur esse». Porque todo cuanto existe, o existe por alguna otra cosa o por la nada. Por la nada, nada puede existir («nihil est per nihil»). Luego todo cuanto existe, existe por alguna otra cosa.

Ahora bien, esas causas pueden ser una o muchas. Una para todas las cosas o una para cada una, de suerte que cada cosa exista por sí misma. Si son muchas causas, o bien todas se refieren a una misma causa, o unas dependen mutuamente de otras («aut ipsa per se invicem sunt»). Pero esto segundo es irracional. Por lo tanto, todas cuantas cosas existen, existen por una sola causa, y ésta existe por sí misma. «Necesse est unum illud esse per quod sunt cuncta quae sunt. Quoniam ergo cuncta, quae sunt, sunt per ipsum unum, procul dubio et ipsum unum est per ipsum». Pero aquello que es por sí mismo, es el máximo ser entre todos los seres. Por lo tanto, es Dios. «Quare illud, quod est per se, maxime omnium est... Optimum et maximum est et summum omnium, quae sunt» (c.3).

3.ª Por la jerarquía de grados de perfección que existen en los seres (c.4). Cualquiera que contemple la naturaleza, aprecia inmediatamente que hay en ella un conjunto de seres que difieren entre sí por su grado de perfección. Un caballo es más perfecto que un árbol, y un hombre más que un caballo.

Pues bien, esta escala no puede ser infinita, sino que es necesario que se cierre, llegando a un grado supremo que no tenga otro superior encima de sí («quo superior alius non inveniatur»). Por lo tanto, es necesario llegar a una naturaleza que sea superior a todas las demás, y a la cual se ordenen todas las inferiores.

Ahora bien, esa naturaleza, ¿es una o múltiple? Si son muchas e iguales, o bien son iguales por alguna esencia común a todas, pues *esencia* es lo mismo que *naturaleza* («idem namque naturam hic intelligo, quod essentiam»). En este caso, si tienen una esencia común, en realidad todas esas naturalezas son una misma.

Pero, si lo que tienen de común lo tienen por otra naturaleza, distinta de su esencia y superior a ellas, en ese caso esa naturaleza es más perfecta que las naturalezas que de ella reciben su perfección. «Restat igitur unam et solam aliquam

naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium, quae sunt». (c.4).

4.ª *El argumento ontológico* [20]. No contento San Anselmo con las pruebas expuestas en el *Monologion*, que le parecen demasiado complicadas, se propone llegar a una claridad completa en la demostración de la existencia de Dios. Para ello parte, no de la realidad de los seres y de sus perfecciones (bondad, justicia, grandeza, grados de perfección, ser), sino de la idea misma de Dios, tal como la proporciona la fe, es decir, de la idea de un ser eterno, infinito y perfectísimo. Es una aplicación del método del *crede ut intelligas*. Partiendo de una noción dada por la fe, la razón, aplicando los procedimientos de la dialéctica, llega a demostrar su realidad. Es un ejercicio dialéctico tomando por punto de partida una definición [21]. Tan evidente le parece ese procedimiento, que espera llegar a convencer con él incluso a los ateos más empedernidos.

El proceso de la demostración tiene tres etapas: 1.ª Como punto de partida, propone una «definición» de Dios partiendo de la noción que le proporciona la fe, es decir, un ser tan grande que no puede pensarse nada mayor («id quo maius cogitari non potest»). 2.ª Esa noción existe y tiene ya realidad en la mente como idea. Pero existir en la mente y en la realidad es más que existir tan sólo en la mente. 3.ª Luego Dios existe, no sólo en la mente, sino también en la realidad. De otra suerte no se realizaría en El la definición de que es aquello que nada mayor se puede pensar.

a) *Noción de Dios*. Creemos que Dios es aquello que nada mayor se puede pensar («id quo maius cogitari non potest»). Esta noción la tiene hasta el necio, de quien dice el Salmo: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* (Sal 13,1). Porque, cuando se le dice que Dios es aquello que nada mejor se puede pensar, entiende lo que oye; y eso que entiende, desde ese momento existe ya en su entendimiento como una idea, aun cuando no entienda que esa idea exista. Porque es

[20] La denominación de argumento «ontológico» con que se designa la prueba de San Anselmo no parece muy adecuada. Su punto de partida no es la relidad ontológica, sino la *idea* o el concepto de Dios tal como está en la mente. Bien es verdad que San Anselmo, como Descartes, atribuye realidad a esa idea. Pero quizá fuera mejor denominar su argumento «lógico», «ideológico», «noológico» o cosa parecida. Cf. Wulff, D. de, *Histoire de la phil. méd.* I p.168 (4).

[21] «Cette démonstration de l'existence de Dieu est assurément le triomphe de la dialectique pure opérant sur une définition» (E. Gilson, *La phil. médiév.* p.246).

distinto existir una cosa como idea en la inteligencia y entender que esa cosa exista. Lo mismo que en la mente del pintor que piensa en una cosa que va a pintar, esa cosa existe ya en su mente, aunque todavía no puede entender que exista fuera de él lo que aún no existe. Pero después que ha pintado el cuadro la cosa existe en su mente y en la realidad fuera de él.

Lo mismo sucede con el necio. Al oír que Dios es «id quo maius cogitari nequit», o «id quo nihil maius cogitari potest», lo entiende, y desde que lo entiende, esa noción existe ya en su mente («cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est»). Ahora bien, él mismo tiene que darse cuenta de que aquello «quo maius cogitari nequit» no puede existir solamente en el entendimiento. Porque, además de estar en el entendimiento, puede pensarse que existe también en la realidad.

b) *Salto a la realidad.* Luego, si acepta la noción de Dios, en cuanto que es aquello que nada mayor se puede pensar, tiene que admitir que Dios existe en la mente y en la realidad: «et in intellectu et in re» [22].

La argumentación de San Anselmo es una aplicación implacable de la dialéctica, inspirada en su concepción propia de la existencia de las ideas en la mente. Procede por suma de realidades, la mental y la extramental. Pero no cree pasar indebidamente de la idea a la realidad, porque en Dios se identifican la esencia y la existencia. Al concebir la esencia de Dios tal como la expresa su definición, concebimos al mismo tiempo su existencia, pues está implícita en ella necesariamente. Parte del supuesto de que las ideas existentes en el pensamiento tienen una realidad, con la cual existen en la mente. Pero, además, las cosas tienen también otra realidad aún ma-

[22] «Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, *et quidquid intelligitur, in intellectu est.* Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si *enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est.* Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: *id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest.* Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, *et in intellectu et in re*» (*Prosl.* c.2: PL 158,227; BAC, I p.366).

D. M. CAPPUYNS, O.S.B., *L'argument de St. Anselme:* Recherches de théol. anc. et méd. 6 (Lovaina 1934) p.313-330; O. WEINBERGER, *I problemi dell' argomento anselmiano:* Riv. di fil. neosc. (Milán 1934) p.95-107; FR. SPEDALIERI, *Anselmus an Gaunilo?, seu de recta argumenti sancti Doctoris interpretatio:* Gregorianum 28 (1947) p.54-77; FR. SPEDALIERI, *De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura:* Gregorianum 29 (1948) 204-212; E. GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme:* Archives d'hist. litt. et doctr. du Moyen Age 9 (1934) 5-51.

yor fuera del pensamiento. Por lo tanto, si sumamos la realidad de las cosas, tal como existen en el pensamiento, con la realidad de esas mismas cosas existentes fuera del pensamiento, el resultado es que es más existir en el pensamiento y fuera de él que existir solamente en el pensamiento. Por lo tanto, si Dios es lo más grande que se puede pensar, hay que admitir que no solamente existe en el pensamiento, sino también en la realidad. De otra suerte esa definición no es exacta.

A pesar de la poca consistencia de este argumento, sin embargo ha tenido una fortuna histórica amplia e inmerecida. Con más o menos retoques, lo admiten Bruno de Segni, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, San Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz, Vázquez y Hegel. Sin embargo, lo rechazan Santo Tomás [23], Locke y Kant. Gaunilon, monje de Marmoutier (Maioris Monasterii), le puso esta objeción: las islas Afortunadas son las tierras más hermosas y perfectas que se puede pensar. Pero no serían las más hermosas y perfectas si no existieran. Luego existen.

San Anselmo la recogió en su *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* [24], y contestó dejando traslucir un poco de malhumor en su *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, en que hace su defensa contra Gaunilon, acentuando todavía más su actitud: «Certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse». «Tantam enim vim huius prolationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et id ipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere» [25]. Por lo demás, reconoce que esa definición solamente puede aplicarse a Dios, porque es el único ser en quien se identifican la esencia y la existencia.

2) La esencia y la existencia. Basta comparar la esencia de Dios con la de las criaturas para apreciar una profunda diferencia entre ambas. En Dios, el ser es inseparable de su existencia, lo mismo que la luz del resplandor: «Quemadmodum enim sese habent ad invicem *lux* et *lucere* et *lucens*, sic sunt ad se invicem *essentia* et *esse* et *ens*, hoc est *existens sive subsistens*. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens» [26]. Dios existe por sí mismo, mientras que todos los demás seres no existen

23 Santo Tomás, *Summa Theol.* 1 q.2 a.2 ad 2; *I Sent.* d.3 a.2 ad 4; *De verit.* q.10 a.12 ad 2.

24 Ed. BAC, I 406 y 415.

25 Ed. BAC, I 416ss.

26 *Monol.* c.6: PL 158,155; BAC, I 208.

por sí mismos, sino que reciben la existencia de otro. Por lo tanto, en Dios se identifican el ser y el existir, mientras que en todos los demás seres la existencia sobreviene a su esencia. Son, pero antes no fueron. Y pueden no ser y dejar de ser. Para que existan es necesario que Dios les confiera la existencia [27].

3) Atributos divinos. Una vez demostrada la existencia de Dios, deducida dialécticamente de su misma definición, le es fácil a San Anselmo proseguir la deducción de sus atributos. Solamente Dios posee absolutamente las perfecciones de *Ser*, *Bondad*, *Sabiduría*, *Vida*, *Justicia*, etc. Sólo Dios es *eterno*, «interminabilis vita simul perfecte tota existens» [28]. Pero, al hablar de la esencia divina con términos tomados de las criaturas, no debemos olvidar que «valde procul dubio intelligenda est diversa significatio».

5. **Ejemplarismo y creación.** San Anselmo se enfrenta con la cuestión del origen del mundo, el cual no ha existido siempre, sino que ha sido creado por Dios, que le ha dado la existencia. Pero, si el mundo es creado por Dios, ¿de dónde procede? Si se dice que de una materia preexistente, como antes del mundo sólo existe Dios, esa materia sería Dios mismo, y en ese caso incurriríamos en el panteísmo [29]. Hay que decir que antes del mundo no existía ninguna materia de la cual pudiera sacarlo Dios. Solamente existía Dios, causa infinita, capaz de sacarlo de la nada. El *ser* del mundo sucede a su *no-ser* en virtud de un acto de la voluntad y del poder infinito de Dios.

Sin embargo, antes de que las cosas vinieran en el tiempo a la existencia actual, tenían ya alguna realidad en el pensamiento divino. Sus esencias existían desde toda la eternidad en la inteligencia divina, en forma de ideas ejemplares, increadas, a cuya imagen fueron creadas todas las cosas, dándoles la existencia actual. Véase con qué vigor expresa este pensamiento, de neto abolengo agustiniano, y en el cual vibra el concepto de la distinción real de esencia y existencia, en el mismo sentido que tiene ya implícitamente en el ejemplarismo de San Agustín, y que adquirirá su expresión perfecta en Santo

27 Cf. *Monol.* c.4.6.7.16.28; *P.osl.* c.2.3.5.27; *De verit.* c.7 y 10. Quizá no estaríamos lejos del concepto de San Anselmo interpretándolo en el sentido de que las esencias propias de cada ser corresponden a las esencias como ideas ejemplares existentes en la mente divina. Así, las esencias *posibles* pasarían a ser *actuales* al recibir el acto de la existencia.

28 *Monol.* c.24; BAC, I p.256. Cf. la tabla esquemática del P. Olivares en *Obras completas de San Anselmo*, ed. BAC, I p.156-157.

29 *Monol.* c.7.8.9.15.34.37.57; *Prosl.* 5.

Tomás de Aquino: «Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, *nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum*, sive aptius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam *prius quam fierent universa, erant in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent*. Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: *non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis*, per quam et secundum quam fierent» [30].

Un caso de aplicación de este ejemplarismo es el concepto anselmiano del hombre. Dios ha dejado impresa su huella en todas las obras de la creación, pero de una manera especialísima en el hombre, cuya alma es una imagen de la Santísima Trinidad, en cuanto que, dentro de una misma esencia, tiene *memoria* (Padre), *inteligencia* (Hijo) y *voluntad* o amor (Espíritu Santo).

6. **La verdad.** El concepto de verdad es en San Anselmo una aplicación de su ejemplarismo. Todas las cosas preexisten en las ideas ejemplares de la mente divina. Por lo tanto, su verdad consiste en su adecuación a esas ideas, que son en expresión perfecta de sus esencias. «Son verdaderas en cuanto que son como deben ser». «Res sunt verae, quando sunt ut debent». La verdad en sí es sólo Dios, «summa veritas per se subsistens» [31]. «Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet» [32]. La verdad de las cosas es una rectitud que sólo puede ser percibida por la inteligencia: «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis» [33]. La verdad ontológica es la verdad de la esencia de las cosas («veritas essentiae rerum»), en cuanto que dicen orden a las ideas ejemplares de la mente divina. La verdad lógica es la verdad de la proposición («veritas enuntiationis»). La verdad moral es la rectitud de la voluntad («rectitudo voluntatis» o «veritas actionis»). La libertad consiste en el poder de guardar la rectitud de la voluntad por la misma rectitud («potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem») [34]. Y la justicia, en la rectitud de la voluntad guardada por sí misma («rectitudo voluntatis servata propter se») [35]. De todo esto se deduce

[30] *Monol.* c.9: PL 158,157; BAC, I p.218. El mismo concepto lo expresó San Isidoro: «et si in re mundus non erat, in aeterna tamen ratione et consilio semper erat».

[31] *De verit.* c.10, BAC, I p.518.

[32] *Prosl.* c.14.

[33] *De verit.* c.11: BAC, I p.522.

[34] *De libero arbitrio* c.3: BAC, I p.560.

[35] *De verit.* c.12: BAC, I p.528; F. CAYRÉ, *Patrología* II p.429.

que, si existen verdades parciales en las criaturas, debe existir una verdad subsistente, una justicia y una rectitud absolutas, que es Dios.

7. **Los universales.** San Anselmo reacciona contra el nominalismo que había llevado a Roscelin a incurrir en el triteísmo. Pero a su vez incurre en un realismo exagerado, atribuyendo a los universales en cierto modo realidad extramental. Los universales no son solamente *voces* ni conceptos, sino *cosas (res)*. Existen los individuos reales (personas), y existen además las nociones universales comunes a todos *(natura, humanitas)*, las cuales tienen también alguna realidad. Los individuos se agrupan en especies (los hombres en la *humanidad)*, las especies en géneros *(animal)* y, por último, los géneros en el *ser*, que es común a todas las cosas.

Pero la existencia de los géneros y las especies no menoscaba la realidad de los individuos. Existe realmente la *naturaleza humana (humanitas)*, que es una e idéntica en todos los hombres y de la cual todos participan. Y dentro de ella existen los individuos, las personas humanas, cada una con su propia individualidad.

Esta teoría le facilita la explicación teológica del dogma del pecado original. Todos los hombres participan de la naturaleza humana, la cual estaba entera en Adán en el momento de cometer el pecado. Por esto, todos los hombres pecaron en Adán, y el pecado individual de éste fue, por lo mismo, un pecado colectivo de toda la humanidad contenida en él. «Licet enim in unoquoque homine simul sint et *natura* qua est homo, sicut sunt omnes alii, et *persona* qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur iste vel ille, sive proprio nomine, ut Adam aut Abel, et uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona, fuit enim peccatum Adae *in homine*, quod est in *natura*, et in illo qui vocatus est Adam, quod est in persona», etc. [36].

Los hombres existen *personaliter* como individuos humanos. Pero todos estaban contenidos *causaliter* en Adán, y así pudieron pecar en él. «Equidem negari nequit infantes in Adam fuisse cum peccavit. Sed in illo *causaliter* sive materialiter velut in semine fuerunt, in seipsis *personaliter* sunt; quia in illo fuerunt semen, in se sunt singulae diversae personae. In illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi» [37]. Hay un pecado de naturaleza y otro personal. «Est peccatum a natura, ut dixi, et est peccatum a persona. Itaque quod

36 *De conceptu virginali et originali peccato* c.1: BAC, II p.6.
37 Ibid., c.23: BAC, II p.54.

est a persona, potest dici *personale*, quod autem a natura, *naturale*, quod dicitur *originale*. Ut sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam»... «Hac ratione, quoniam *natura subsistit in personis* et personae non sunt sine natura, facit natura personas infantium peccatrices» [38]. En todo lo cual tenemos una contraposición entre *naturaleza* (universal) y *persona* (sustancia individual), que veremos reaparecer en teorías posteriores sobre el principio de individuación.

Con la misma doctrina trata de explicar el dogma de la Santísima Trinidad. Existe una naturaleza humana y muchas personas humanas. Y asimismo existe una naturaleza divina y tres personas divinas. El que no entiende cómo muchos hombres constituyen una especie humana, tampoco podrá entender cómo tres Personas distintas constituyen un solo Dios en la unidad de la esencia divina [39].

Este realismo de los universales y el concepto anselmiano del mundo, constituido por una escala de realidades jerárquicamente escalonadas, en que la bondad, la justicia, la grandeza, el ser, van ascendiendo hasta llegar a un principio supremo del cual participan los demás seres, es el fundamento de sus pruebas de la existencia de Dios. Ascendiendo a través de una gradación de esencias reales—individuos, especies y géneros—, llega, finalmente, a la afirmación de una Unidad suprema en la cumbre de toda la realidad. De los individuos pasa a las especies; de las especies, a los géneros, y de los géneros, al ser último y supremo, que es Dios.

[38] *Ibid.*, c.23: BAC, II p.60.

[39] Véase cómo reacciona contra el nominalismo de Roscelin: «Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant sint commonendi; illi utique nostri temporis dialectici, *immo dialectici haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias*, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam anima, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsuflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo *plures homines in specie* sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse *hominem nisi individuum*, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. *Omnis enim individuus homo est persona*. Quomodo ergo iste intelliget hominem desumptum esse a Verbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse?» (*De incarnatione Verbi* c.1: BAC, I p.694; cf. *De fide Trinitatis* c.2: PL 158,265B).

Por esto, tanto San Anselmo como los que más tarde seguirán esta misma tendencia, cuyos antecedentes ya hemos visto en Platón y en Plotino, preferirán las pruebas *lógicas* o *dialécticas* a las que llaman «*físicas*», en virtud de un espejismo en que se confunde el «ser» como concepto lógico trascendente, obtenido por abstracción de diferencias formales, con el Ser ontológico trascendente, que es Dios. Es la confusión entre los procedimientos propios de la Filosofía primera, la cual obtiene su concepto universalísimo de *ser* por medio de la abstracción de todas las diferencias formales que diversifican a los seres, con el método de la teología, que llega a la afirmación de la existencia de Dios por otros caminos muy distintos.

Otra consecuencia implícita en este realismo exagerado sería que, si los géneros y especies tienen realidad, si no como sustancias, al menos como ideas ejemplares en la mente divina, la verdadera realidad consistiría en ellos, quedando reducido el mundo sensible, como en Platón, a una participación lejana e imperfectísima de las realidades inteligibles. Por lo menos San Anselmo no excluye esta interpretación, cuando alude a aquellos que de tal manera tienen su razón envuelta en las cosas e imaginaciones sensibles, que no son capaces de elevarse a las verdaderas realidades[40].

8. **El «cogito» cartesiano en San Anselmo.** Cuesta trabajo pensar que Descartes no haya leído algunas páginas de San Anselmo, que pudo indicarle su mentor el cardenal De Bérulle. En ellas se halla anticipadamente todo el método cartesiano: de una noción, una definición o una idea, se procede por rigurosa deducción dialéctica hasta llegar a afirmar su realidad. «Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius false nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo *cogitari*, quo Deum non esse insipiens *cogitavit*. *Et me quoque esse certissime scio*, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. *Cogitare autem me non esse* quandiu *esse certissime scio*, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum: non erit iam istud proprium Deo»[41]. Por no citar más que un pasaje, véase cómo conjuga San Anselmo el *cogitare* y el *esse*: «Scito igitur quia

[40] Cf. nota 39.
[41] *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* c.7: BAC, I p.414.

potes *cogitare* te non *esse*, quandiu *esse certissime scis*, quod te miror dixisse nescire. Multa namque *cogitamus non esse quae scimus esse*, et multa *esse* quae non *esse* scimus; non existimando *sed fingendo ita esse ut cogitamus* [42].

9. **Influencia de San Anselmo.** GUIBERTO DE NOGENT († 1124). Monje de Saint Germer y abad de Nogent (Laón). Gran amigo de San Anselmo. Es un estilista elegante, aunque un poco oscuro y afectado. En su *Liber quo ordine sermo fieri debeat* aplica la retórica a la predicación sagrada. Escribió *Tropologiae in prophetas Osee et Amos; De la Encarnación; De la verdad del cuerpo de Cristo; De la virginidad; De las reliquias de los santos; Morales sobre el Genésis; Gesta Dei per francos*, y una autobiografía *De vita sua* [43]. BRUNO DE SEGNI (1049-1123). Abad de Monte Casino. En sus dos tratados *De Trinitate* y *De Incarnatione* sigue la orientación de San Anselmo [44].

Influido o no por San Anselmo, por lo menos sigue una orientación muy parecida en su concepto de los universales y de la transmisión del pecado original ODÓN DE TOURNAI († 1113), natural de Orleáns y maestro de la escuela catedralicia de Tournai (1087), de la cual, en frase de su cronista Heriman, hizo una «segunda Atenas». Fue obispo de Cambrai. Escribió *De peccato originali libri tres* [45]. Heriman le atribuye, entre otros, varios escritos de carácter dialéctico: *Sophista; Liber complexionum; De re et ente* [46], en que, por influencia de Boecio, incurre en el realismo exagerado, que aplica a la cuestión del pecado original. «Dialecticam non iuxta quosdam modernos *in voce*, sed more Boethii antiquorumque doctorum *in re* discipulis legebat» [47]. La naturaleza humana *(humanitas)* es realmente una e idéntica en todos los individuos humanos, y estaba íntegramente en Adán. Por lo tanto, al pecar éste, toda ella quedó manchada, y todas las generaciones futuras quedaron anticipadamente inficionadas [48]. Los individuos humanos solamente se distinguen entre sí por sus accidentes. La sustancia humana *(humanitas)* es única, y, cuando Dios crea las almas, no produce ninguna sustancia nueva, sino so-

[42] *Quid ad hoc respondeat editor ipsius libelli* c.4: BAC, I p.426.
[43] PL 156,19—962. [44] PL 164-165.
[45] PL 160,1071-1102. [46] *Mon. Germ. Hist.* SS. t.14 p.274 c.1.
[47] *Herimanni liber de restauratione S. Martini tornac.* Cf. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik:* Beiträge VIII 5 p.11 n.2.
M. WULFF, *Histoire de la phil. en Belgique* (Lovaina 1910) p.24-32 y 275. — *Histoire de la philosophie médiévale* I p.151.
J. WARICHEZ, *L'ancien chapitre de Tournai.* I: *Les origines:* Collationes tornacenses 28 (1933) 239-256.
[48] *De peccato originali:* PL 160,1079-1086.

lamente una nueva propiedad en la sustancia universal ya existente. Es decir, que los individuos humanos vienen a ser nada más que accidentes de una misma sustancia.

ANSELMO DE LAÓN († 1117) (Magister Laudunensis).—Discípulo de San Anselmo en Bec. Dirigió en Laón una escuela que fue centro importante de estudios en los primeros años del siglo XII. Alcanzó gran renombre y por ella pasaron las principales personalidades de su tiempo. Marbodo de Rennes y Guiberto de Nogent lo llaman «maestro de maestros», «luz de Francia y del mundo». Inocencio II lo calificó de «restaurador de los estudios sagrados» [49]. Por el contrario Abelardo, que acudió a su escuela para estudiar Teología, nos ha dejado un retrato cruel: «Muy fuerte para los que no venían más que a escucharle». «Cuando encendía su fuego, hacía humo, pero no luz» [50]. Quizá haya una alusión a Abelardo en estas palabras en que Anselmo reprueba el verbalismo en teología: «... Ne illa quaestio non in sententia sed in pugnis verborum sit. Rectos sensus discutere virorum est, in verbis litigare puerorum... Quidam... languent circa quaestiones et pugnas verborum» [51].

Se le atribuye la *Glossa interlinearis*, comentario seguido y literal, en estilo muy sencillo, de la Sagrada Escritura [52]. Sus *Sentencias* significan esfuerzo para sistematizar la teología, agrupando ordenadamente textos de Santos Padres (Dios en sí mismo, la Trinidad, Dios creador y su obra, Dios redentor). Es el comienzo de una labor que proseguirán Abelardo, Roberto de Melun, etc., y que culminará en las *Sentencias* de Pedro Lombardo [53]. Fueron discípulos suyos ALBERICO DE REIMS y

[49] «Mortuo Anselmo Laudunensi et Guillelmo Catalaunensi, ignis verbi Dei in terra defecit» (HUGO METTEL, *Epist.* 4). Cf. J. DE GHELLINK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (París-Bruselas 1948) p.134 (4).

[50] *Hist. calam.* I 3: PL 178,123. Dice además que no era más que la sombra de un gran nombre. «Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longaevus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus redibat incertior. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem, ratione vacuum». *(Hist. calam.* 3: PL 178,123A).

[51] PL 157,1587. [52] PL 162,1187-1592.

[53] Extractos en G. LEFÈVRE, *Anselmi Laudunensis et Radulphi fratris eius Sententiae excerptae* (Mediolani Aulercorum [Evreux] 1894); FR BLIEMETZRIDER, *Sententiae divinae paginae* (Liber septem partibus): *Anselms von Laon systematische Sentenzen*: Beiträge, XVIII 2-3 (Münster 1919). Cf. R. BARON, *Note sur l'énigmatique «Summa Sententiarum»*: Recherches de théol. ancienne et médiévale, 25 (1958) 26-41; P. FOURNIER, *Anselme de Laon*: Dict. Théol. Cath., I 485-487; A. M. LANDGRAF, *Introd. a la historia de la lit. teol. de la escol. incipiente* p.89ss; A WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Biblio-*

LOTULFO DE NOVARA (Lombardía), que defendieron a su maestro contra las intemperancias de Abelardo, y que fueron quienes, probablemente, presentaron las primeras acusaciones contra la ortodoxia de éste.

Le sucedió su hermano RADULFO o Raúl († 1136); pero la escuela decayó, aunque la hizo resurgir momentáneamente GULTERIO DE MORTAGNE († h.1174). Natural de Mortagne, en Flandes. Se educó en la escuela de Tournai y fue discípulo de Alberico de Reims. Enseñó retórica y filosofía en Santa Genoveva de París (1126-1144), donde tuvo por oyente a Juan de Salisbury (h.1136-1148). Denunció las doctrinas de Abelardo (h.1136). Fue obispo de Laón (1155) y se distinguió por su severidad («in virga ferrea regebat»). Escribió un *Tractatus de Sancta Trinitate* y seis opúsculos de escaso interés. Discutió las teorías de Adelardo de Bath sobre la individuación [54].

En la teoría de los universales, Juan de Salisbury le atribuye la teoría de los *estados (status)*. Un mismo ser concreto es individuo (Platón), especie (hombre), género subalterno (animal), género supremo (sustancia), según distintos *estados*. «Partiuntur itaque status, duce Gauterio de Mauretania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia generalissimum» [55].

GUILLERMO DE CHAMPEAUX (h.1070-1121). Discípulo de Manegoldo de Lautenbach en París, de Anselmo en Laón y de Roscelin en Compiègne. Enseñó en la escuela catedralicia de París (h.1103), donde tuvo por discípulo a Abelardo, que después lo combatió. Hacia 1108 abandonó la enseñanza, y se retiró a la abadía de canónigos regulares de San Víctor hasta 1113, en que fue nombrado obispo de Châlons sur Marne, donde murió en 1121. Mantuvo estrecha amistad con San Bernardo, y fue el iniciador del movimiento espiritualista en la escuela de San Víctor. Escribió un tratado *De Eucharistia* (contra Berengario), *Sententiae* y *De origine animae* (dudoso), donde sostiene el creacionismo, que fue impugnado por Anselmo de Laón [56]. La fuente principal de su teoría de los universales es Abelardo, el cual le atribuye dos teorías distintas, que vienen a coincidir con las que había sostenido Boecio. Guillermo se

theken: Beiträge XXXIII 1-2 (Münster 1936); H. WEISWEILER *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux; nouveaux documents:* Rech. de Théol. anc. et méd. 4 (1932) 227-269 y 371-391.

54 M. GRABMANN, *Geschichte der Schol. Methode* II 137.

55 JUAN DE SALISBURY, *Metab.* II 17,875A.

56 PL 163,1037-1072.

opone al verbalismo de Roscelin, incurriendo en el realismo exagerado. En la alternativa establecida por Boecio entre *res* y *verba*, eligió el primer término. Los universales son *cosas*.

a) *Teoría de la identidad física*, o comunidad de las esencias universales. La especie es una e idéntica, y su *esencia* se encuentra toda y de la misma manera en todos y cada uno de los individuos, los cuales solamente se distinguen entre sí por sus accidentes. A su vez, las especies se distinguen accidentalmente dentro de la esencia genérica. La naturaleza humana *(humanitas)* está toda entera en los individuos (Sócrates, Platón), los cuales se distinguen entre sí por sus accidentes individuantes (tamaño, lugar, color, etc.). «Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis: quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas»[57].

Abelardo le objetó que, si *toda* la naturaleza humana está en Sócrates y en Platón, y uno de ellos está en Roma y otro en Atenas, cada uno de ellos estará donde se halle la naturaleza humana, y, por lo tanto, estará a la vez en Roma y en Atenas; lo cual, además de ser absurdo, lleva al panteísmo, porque Dios es sustancia, y entonces todas las cosas son idénticas en sustancia a Dios. Por lo tanto, si *toda* la naturaleza humana está en Platón, no puede estar *toda* al mismo tiempo en Sócrates. De lo contrario, no serían distintos, sino idénticos[58].

En un manuscrito anónimo sobre los géneros y especies se halla una refutación burlesca («pulchra mentientes»): «Sed quotiescumque homo qui est in Socrate agit vel patitur, et homo qui est in Platone agit vel patitur, cum sit eadem essentia, et sic (Platone) agente aliquid, agit Socrates et quaelibet alia substantia, et flagellato Socrate, flagellatur quaelibet alia substantia, quod est inconveniens, et etiam haeresis»[59].

b) *Teoría de la infedirencia.* Acorralado por los ataques de Abelardo, Guillermo sustituyó su primera teoría ultrarrealista por otra más moderada. «Sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eamdem non *essentialiter*, sed

[57] *Hist. calam.* c.2: PL 178,119AB; *De generibus et speciebus*, V. Cousin, *Ouvrages inédits* p.153.

[58] *Dialectica*, ed. Geyer, p.10. «Ex quo scilicet pessimam haeresim incurrunt, si hoc ponatur, cum scilicet divinam substantiam, quae ab omnibus formis aliena est, idem prorsus oporteat esse cum substantia» (B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*. Ueberwegs Grundriss (1951) II p.210.

[59] B. Haureau, *Not. et extraits*... V p.306.

indifferenter diceret» [60]. Abelardo presenta esta opinión como un mero subterfugio, pero en ella podemos ver un avance hacia el realismo moderado. Los individuos son reales y se distinguen entre sí, no sólo por sus accidentes, sino también por sus esencias *(essentialiter)*. Cada uno tiene su esencia propia, distinta de todos los demás. Lo cual es claro y correcto.

Pero Guillermo es menos afortunado al poner el fundamento del universal en la *indiferencia*. Es decir, que los individuos coinciden entre sí en todo aquello en que no se distinguen, o sea en lo que no son *diferentes*. Pedro y Pablo tienen cada uno su propia esencia individual y una naturaleza numéricamente distinta. Tienen también propiedades individuales, por las cuales cada uno se *diferencia* del otro, y que le pertenecen exclusivamente a él (v.gr., nariz chata o aguileña). Pero tienen también propiedades *comunes* a todos los individuos de la misma especie (racionalidad, inmortalidad), y que todos poseen *secundum indifferentiam*. Pedro es racional y mortal, lo mismo que Pablo. Así, pues, el universal no consiste en una *esencia* única para todos los hombres *(essentialiter)*, pues cada uno tiene la suya propia numéricamente distinta; ni en las propiedades particulares por las cuales se distinguen unos individuos de otros; sino en las propiedades *comunes* en que coinciden todos los individuos de una misma especie *(indifferenter)* [61].

El defecto de esta teoría consiste en que no renuncia a buscar el universal *en la cosa misma*, en lugar de buscarlo en la mente, en cuanto *concepto* abstraído de las cosas. Marca ya un avance, en cuanto que afirma que cada cosa tiene su propia esencia y que no hay una esencia universal común a todos los individuos. Pero todavía hace consistir el universal en las *propiedades comunes* reales *(indifferentia)* en que coinciden todos los individuos.

c) *Teoría de la semejanza (similitudo).* G. Lefèvre, editor de las *Sentencias*, distingue una tercera teoría de la semejanza o *similitudo*: «Ubicumque personae sunt plures, plures sunt et substantiae... Non est *eadem* utriusque (scil. Petri et Pauli) humanitas, sed *similis*, cum sint duo homines» [62]. En realidad, esta fórmula viene a coincidir con la anterior, si bien tiene la ventaja de que insiste más claramente en la pluralidad numérica de las sustancias individuas. Pero busca también el

[60] PL 178,119B. [61] B. GEYER, o., p.211.

[62] Ed. G. LEFÈVRE, p.24. «Sed si veritatem confiteri volumus, *non est eadem utriusque humanitas* (de Pedro y Pablo), sed *similis*, quum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus» (ibid., 25).

fundamento del universal en las cosas mismas, en sus propiedades comunes. Es equivalente decir que las cosas tienen propiedades *indiferentes* y que son *semejantes* entre sí.

Lo que aparece claro es que Guillermo oscila entre varias posiciones. Primero, frente al nominalismo de Roscelin, adopta un ultrarrealismo. Después, ante las críticas de Abelardo, abandona el ultrarrealismo y adopta la fórmula de la «communitas universalium». Por último, se inclina a una posición de realismo parcial *(indifferentia, similitudo)*, pero continúa buscando el universal *en las cosas mismas*, sin acertar a remontarse al orden de los conceptos obtenidos por abstracción.

10. **El verbalismo.** JUAN ROSCELIN (h.1050-1120/1125). Natural de Compiègne (de Compendiis, de Compendio, Compendiensis). Estudió en Soissons y Reims con un desconocido llamado Juan el Sofista o Juan el Sordo. Fue canónigo y enseñó en su ciudad natal, donde tuvo por discípulo a Guillermo de Champeaux. Acusado de triteísmo, fue condenado en el concilio de Soissons (1092). Simuló abjurar de sus errores, pero siguió enseñando secretamente su doctrina. Desterrado de Francia, se refugió en Inglaterra, de donde fue expulsado por Guillermo el Rojo, hijo de Guillermo el Conquistador. Regresó a Francia y reanudó sus lecciones en la colegiata de Santa María de Loches, donde tuvo por discípulo a Abelardo, y después en Besançon y San Martín de Tours, en cuyo cabildo fue admitido, y donde murió, después de retractarse sinceramente de sus errores. Tuvo gran reputación entre sus discípulos, que lo calificaron de «Novi Lycaei fundator». De sus escritos solamente se conserva una carta a Abelardo, en que, al mismo tiempo que se defiende de sus acusaciones contra su ortodoxia, le zahiere de la manera más cruel, echándole en cara sus extravíos y su ingratitud de discípulo[63].

1) LOS UNIVERSALES-PALABRAS. En la cuestión de los universales, ha pasado a la historia como iniciador de la «sententia

[63] «immemor... et beneficiorum quae tibi tot et tanta a puero usque ad iuvenem sub magistri nomine et actu exhibui oblitus, in verba malitiae meam adversus innocentiam adeo prorupisses, ut fraternam pacem linguae gladio vulnerares... Detractionis meae plenissimas et de vasis suis immunditia fetissimas litteras transmisisti... Et sicut damnum corporis tui pro quo sic doles irrecuperabile est, ita dolor quem mihi contraxisti inconsolabilis est... Sed valde tibi divina metuenda est iustitia, ne, sicut cauda qua prius dum poteras, indifferenter pungebas, merito tuae immunditiae tibi ablata est, ita et lingua, qua modo pungis, auferatur... Plura quidem in tuam contumeliam vera ac manifesta dictare decreveram; sed quia contra

vocum», o «ars sophistica vocalis»[64]. Es posible que esta posición no significara más que la adopción de la alternativa entre los dos términos *res* y *voces*, tal como aparecen contrapuestos en el texto de Boecio: «praedicamentorum tractatus non de *rebus*, sed de *vocibus* est»[65]. En este caso la actitud de Roscelin no sería más que una reacción contra el realismo exagerado de San Anselmo, en lo cual tendría razón. Solamente existen los individuos. No existe la «humanidad», sino los «individuos humanos»[66]. Los universales no son *cosas*, sino *palabras* (voces), con las cuales designamos un conjunto de cosas semejantes que coinciden en algunas propiedades comunes. Si Roscelin, en lugar de decir que los universales son *palabras* (voces), hubiera dicho que las palabras son universales, su posición no se habría prestado a las interpretacionas a que dio lugar. No sabemos si a esas palabras hacía responder un concepto universal, pero es probable. Desde luego parece exagerado pensar que no considerara las palabras más que como un poco de ruido físico producido por la boca *(flatus vocis)* sin ningún significado, como le atribuye San Anselmo[67]. Y más aún que incurriera en el burdo sofisma gualídico de confundir las cosas con las palabras *(mus syllabam rodit)*, como malignamente le imputa Abelardo[68]. La agudeza de ingenio que revela en la

hominem imperfectum ago, opus quod coeperam imperfectum relinquo» (PL 178,357-372).

Aunque durísima de tono, esta carta es todavía más suave que la que Abelardo dirige al obispo de París (PL 178,355-358).

64 «Qui primus nostris temporibus in logica sententiam *vocum* instituit» (OSTON DE FREISTNG, *Gesta Friderici imperatoris* I 47). «Fuerunt et qui *voces* ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam explossa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit» (JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus* VII 12: PL 199,665A). «Alius ergo consistit *in vocibus*, licet haec opinio cum Roscelino suo fere omnino iam evanuerit» (JUAN DE SALISBURY, *Metal.* II 17: PL 199,874C).

65 *In Categ. Arist.* I: PL 64,162B).

66 «Nam cum habeat eorum sententia *nihil esse praeter individua*» (Abelardo, COUSIN, *Ouvrages* p.524).

67 «Illi nostri temporis dialectici, immo dialectici haeretici, qui non nisi *flatum vocis* putant esse universales substantias» (SAN ANSELMO, *De fide Trinitatis* c.2: PL 158,265A). San Anselmo escribió contra Roscelin su tratado *De incarnatione Verbi*.—La expresión *flatus vocis* proviene de Boecio. Al definir la *vox*, dice: «Sonus... est percussio aeris sensibilis, *vox vero flatus* per quasdam gutturis partes egrediens, quae arteriae vocantur, qui aliqua linguae impressione formatur». Como se ve, esa expresión no tenía por qué excitar tan vehementemente la iracundia de los «realistas».

68 «Hic pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam *rem*, sed solam *vocem* partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem huius *vocis* quae est piscis assi, non partem *rei* intelligere cogatur» (ABELARDO, *Ep.* 14 *al obispo de París:* PL 178,358B).

carta que dirige a su rebelde interlocutor excluye una interpretación tan ingenua e insustancial.

Por lo demás, Abelardo no hará más que continuar el camino de su maestro, sustituyendo la simple palabra física *(vox)* por la palabra en sentido lógico-gramatical *(sermo)* como *predicable* de muchos individuos. En lo cual aprovecha otro texto de Boecio: «Dico autem universale quod in pluribus natum est *praedicari*, singulare vero quod non»[69].

San Anselmo recrimina a Roscelin por haber confundido la sustancia con los accidentes. Así, el color del caballo se identifica con el mismo caballo, y la ciencia con el alma del sabio. Existen cuerpos colorados, pero no el color. Existen sabios, pero no la sabiduría[70]. Pero esta imputación pierde su fuerza entendida en el contexto del realismo exagerado en el sentido que tiene en San Anselmo.

2) TRITEÍSMO. Menos afortunado aún fue Roscelin en la aplicación de sus teorías al misterio de la Santísima Trinidad. Concibe las divinas personas como tres sustancias distintas, con una sola voluntad y una sola potestad, a la manera de tres almas o tres ángeles[71]. No existen esencias universales, sino solamente individuos. Por lo tanto, si existen las tres divinas personas, son tres individuos distintos. Si fueran una misma naturaleza, no sólo se habría encarnado el Verbo, sino también el Padre y el Espíritu Santo. La intención de Roscelin era no confundir las divinas personas. Pero tanto las distingue, que casi llegó a incurrir en el triteísmo. Más que a intención herética, hay que atribuir sus errores a falta de precisión en el lenguaje y a expresiones a que sus adversarios dieron un alcance excesivo. Roscelin es uno de los primeros que emplea la palabra *sustancia* para designar lo que los latinos llamaban *persona*. También se halla en el *Monologio* y en el *Proslogio* de San Anselmo. Por lo demás, tampoco era muy exacta la termi-

«Fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam *rem* partibus constare vellet, sed sicut solis *vocibus* species, ita et partes adscribebat» (COUSIN, *Ouvrages inéd. d'Abelard* p.471). Es decir, si las *partes* se identifican con el *todo*, y el todo no es más que una *palabra (vox)*, las partes son una *palabra*.

[69] *In Periherm.* I 6,26.

[70] «Qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam» *(De fide Trin.* c.2: PL 158,265A).

[71] «Si, inquit, in Deo tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res unaquaque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio est incarnatus» (SAN ANSELMO, *Ep. de incarnatione Verbi* c.2: BAC, I p.686, 688 y 696). «Tres deos vere posse dici, si usus admitteret» (ibid.).

nología de éste al establecer un paralelo entre una naturaleza divina y tres personas divinas, y una naturaleza humana y muchas personas humanas, contraposición en que late un concepto exageradamente realista del universal, contra el que justamente reaccionó Roscelin.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms* (Munich 1931).

BAINVEL, J., *Anselme de Cantorbéry:* Dict. Théol. Cath. I 1327-1360.

— *La théologie de S. Anselme:* Rev. de Phil. (1909) p.724-746.

BEURLIER, J., *Les rapports de la raison et la foi dans la philosophie de St. Anselme:* Rev. de Phil. (1909) p.692-723.

CERIANI, G., *San Anselmo* (Brescia 1947).

DANIELS, A., O. S. B., *Quellenbeiträge und Unters. zur Gesch. des Gottesbeweise im XIII Jahrh. mit besond. Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm:* Beiträge VIII 1-2 (Munster).

DOMET DE VORGES, C., *S. Anselme* (coll. Les grands philosophes) (París 1901).

FISCHER, J., *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury.* Beiträge I 3 (Münster 1911).

FILLIATRE, C., *La philosophie de S. Anselme, ses principes, sa nature, son influence* (París 1920).

GILSON, E., *Sens et nature de l'argument de saint Anselme:* Archives d'hist. doctr. et litt. du M. Age (1934) p.5-51.

HEITZ, TH., *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi...* (París 1909) p.52-64.

KOYRÉ, A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme* (París 1923).

LANDGRAF, A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik* (Freiburg 1948).

— *Introducción a la Historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* (trad. C. Ruiz Garrido) (Barcelona 1956).

LEVASTI, A., *Sant'Anselmo, vita e pensiero* (Bari 1929).

MARÍAS, J., *San Anselmo y el insensato:* Rev. de Occ. (Madrid 1935).

— *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía* (Madrid 1944, 1954).

MARTIN, R. M., *La question du péché original dans S. Anselme:* Rev. des sc. phil. et théol. (1911) 735-749.

MAZARELLA, P., *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta* (Padova, Cedam, 1962).

RÉMUSAT, CH. DE, *St. Anselme de Canterbury* (París 1854 y 1868).

Revue de Philosophie (París 1909), diciembre, número dedicado a San Anselmo.

ROSA, E., *S. Anselmo d'Aosta* (Firenze 1909).

SIMONE, L. DE, *S. Anselmo d'Aosta e la formazione della Scolastica* (Nápoles 1941).

STOLZ, A., *Anselm vom Canterbury, sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke* (München 1937).

SOUTHERN, R. W., *The Life of Saint Anselm archbishop of Canterbury by Eadmer* (ed. con versión y notas) (Edimburgo 1962).

SOUTHERN, R. W., *Saint Anselm and his Biographer* (Cambridge, Univ. Press, 1963).

VANNI ROVIGHI, S., *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI* (Milán 1949).

VIGNAUX, P., *Structure et sens du Monologion:* Rev. sc. phil. et théol. 31 (1947) 192-212.
WENDSCHUCH, G., *Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury* (1909).
WILMART, A., *Le premier ouvrage de Saint Anselm contre Roscelin:* Rech. de théol. anc. et méd. 3 (1931) 20-36.

ROSCELIN Y GUILLERMO DE CHAMPEAUX

LEFÈVRE, G., *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux* (Lille 1898).
PICAVET, F., *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire* (Paris 1911).
MICHAUD, E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle* (Paris 1867, 2.ª ed. 1868).
REINERS, J., *Der Nominalismus in der Frühscholastik:* Beiträge VIII 5.

CAPITULO IV

La «imago mundi» del siglo XII

Ambiente general. El siglo XII reviste una importancia excepcional, ofreciendo una profunda renovación, que afecta a todos los aspectos de la vida social, económica, política y cultural, en arte, teología y filosofía.

Socialmente, significa el rápido declinar del régimen feudal, ante el cual se consolida el poder monárquico, tendiendo a un centralismo cada vez mayor. Al predominio de las zonas rurales, del castillo feudal y las abadías sucede el florecimiento de las ciudades, que crecen y se enriquecen con la industria y el comercio. Entre la nobleza y la clase plebeya surge la burguesía, nueva clase social en la cual el dinero suplía la carencia de estirpe y títulos nobiliarios, y que contribuye a conquistar rápidamente franquicias y privilegios de emancipación para sí y para las ciudades. El pueblo va adquiriendo conciencia de sus derechos, los afirma y defiende incluso frente a la monarquía por medio de los parlamentos, fenómeno democrático que más tarde se dará en la misma Iglesia al enfrentarse el conciliarismo con el poder pontificio.

Por otra parte, las cruzadas contribuyeron a ampliar el horizonte geográfico y social, poniendo a los pueblos de Occidente en contacto con las culturas de Bizancio y de los pueblos sirios y árabes [1].

En el campo de la ciencia, el siglo XII tiene un interés extraordinario. Se prolongan las escuelas del siglo anterior (Bec,

[1] H. BELLOC, *Las Cruzadas* (Emecé, Buenos Aires 1944).

Tours, Laón, Reims) y surgen otras nuevas, como Chartres y París (Notre Dame, San Víctor, Santa Genoveva), que alcanzarán un alto grado de esplendor y preparan el advenimiento de las universidades a fin de siglo. Pero con el florecimiento de las ciudades, las escuelas catedralicias prevalecen sobre las monacales, enclavadas generalmente en abadías rurales alejadas de los centros urbanos.

Durante la primera mitad del siglo, la ciencia sigue la línea que venía enmarcada desde el renacimiento carolingio. Su carácter es esencialmente eclesiástico, y se reduce poco más que a la explicación e interpretación de la Sagrada Escritura, utilizando como auxiliares las artes liberales, especialmente la gramática y la dialéctica. Es un desarrollo normal, a base de los elementos tradicionales: «auctoritas» (Sagrada Escritura, Santos Padres), si bien con una tendencia creciente a incorporar el método de la *ratio*, especialmente la dialéctica. Este desarrollo se consolidará, con un cierto orden sistemático, en las *Sumas* y *Sentencias*, que proliferan abundantemente en la segunda mitad del siglo.

Pero un acontecimiento de importancia capital contribuye a cambiar el curso de los sucesos. Es el contacto con el mundo musulmán, poseedor de las obras filosóficas y científicas griegas, que había llegado a desarrollar una brillante cultura propia, cuyas manifestaciones perduraban especialmente en España. Esto determina una amplia labor de traducciones, iniciada ya en el siglo x, pero que se desarrolla principalmente en este tiempo en los centros españoles (Toledo, Tarazona, Barcelona, Astorga) e italianos (Sicilia, Nápoles, Bolonia). Al principio, el interés se centra, sobre todo, en las obras científicas de matemáticas, astronomía y medicina. Pero muy pronto esta ampliación del horizonte cultural se extiende a obras de carácter filosófico, cuya recuperación vuelve a plantear de manera aguda e insoslayable el problema de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía. Cronológicamente, este problema rebasa los límites del siglo XII, ya que será el caballo de batalla del siguiente. Pero su planteamiento, con sus hondas repercusiones en el método de la teología y en el desarrollo de la filosofía, está implícito en los materiales de la ciencia greco-latina y musulmana, cuya recuperación se realiza en su mayor parte en el siglo XII.

En filosofía propiamente dicha, además de la recuperación de materiales greco-árabes, que prepara su amplio desarrollo en el siglo siguiente, el progreso es también apreciable, aunque implícito en el de la teología. En la primera mitad del siglo

se reduce al cultivo de la dialéctica y a la discusión del problema de los universales. Hay algunos atisbos de interés hacia las ciencias naturales (Honorio de Autun, Adelardo de Bath, Santa Hildegarda). Pero no pasan de mera curiosidad de eruditos que buscan su inspiración en leyendas procedentes de Plinio y de los bestiarios y lapidarios bizantinos, pero sin una orientación científica propiamente tal. La escuela de Chartres se preocupará por la cosmología bajo el influjo de Calcidio (Thierry de Chartres, Bernardo Silvestris, Guillermo de Conches), y los místicos del Cister y San Víctor contribuyen a la psicología con sus finos análisis de los estados del alma. Desde mediados del siglo hallaremos numerosos ejemplos de preocupación por la clasificación de las partes de la filosofía.

Al desarrollo de la teología *(Sumas, Sentencias)* corresponden simultáneamente otros en el campo del arte y de la literatura. En arquitectura, el estilo románico alcanza la cima de la perfección, y se inicia la transición al ojival, cuyos mejores monumentos se levantarán en el siglo XIII, pero cuyo impulso arranca ya de las postrimerías del anterior.

En música litúrgica se continúa la labor realizada en siglos anteriores por Boecio, San Isidoro, San Beda, Reginón de Prümm, Otloh de San Emeran, Guido de Arezzo.

En literatura, por una parte, se consolidan las lenguas romances, que adquieren muy pronto suficiente vigor y flexibilidad para producir obras literarias (trovadores, *Chanson de Roland*, *Poema de Mío Cid)*. Pero al mismo tiempo se revaloriza la lengua latina y se despierta el interés por la antigüedad griega y romana. El siglo XII (escuela de Chartres, Juan de Salisbury, Alano de Lille) significa un verdadero renacimiento humanista. Se leen los clásicos y se trata de imitarlos, buscando en ellos un ideal de belleza. No obstante, el espíritu con que se cultivan las bellas letras es muy distinto del que surgirá siglos más tarde en el Renacimiento. No consideran contradictoria la bella literatura con el cristianismo profundamente sentido y vivido. Ni tampoco encuentran antagonismo alguno entre ambos [2]. Hasta los cultivadores de poesía amatoria—como

[2] «Or ces hommes n'ont pas eu conscience avec une acuité égale à la nôtre du caractère hétérogène du paganisme et du christianisme. Ils ont souvent vu dans le premier une préparation du second: leur attitude vis-à-vis des classiques était donc analogue à celle qu'ils adoptaient vis-à-vis de l'Ancien Testament. De Virgile, ils faissaient un prophète du Christ tout comme ils croyaient retrouver le dogme de la sainte Trinité dans le livre de la Sagesse... On le comprend d'autant mieux que le paganisme ne représente plus pour eux un danger menaçant et qu'ils ne souffrent pas à son égard d'un complexe d'infériorité comme c'est parfois le cas du IVe siècle» (PH. DELHAYE, *Grammatique et Ethique*... p.109-110: Recherches 35, 1958).

Serlon de Wilton, Marbodo de Rennes, Guiraud de Barri, Hildeberto de Lavardin, Abelardo y Pedro de Blois—, si bien llegan a expresiones de excesiva crudeza, más tarde se arrepienten y lamentan sus extravíos: «Ego quidem nugis et canticis venereis quandoque operam dedi... Heu! Heu! princeps huius mundi eiectus fuerat foras, et nos eum reducimus syrenum cantibus et rhythmorum deliramentis» (PEDRO DE BLOIS). Cultivaron la poesía, entre otros muchos, Mateo de Vendôme (*Ars versificatoria*, donde describe a la filosofía rodeada de las artes: tragedia, comedia, sátira, elegía: «ministrarum suarum stipata collegio»), Godofredo de Vinshauf (*Poetria nova*), Juan de Garlande, Gervasio de Melkley, Marbodo, etc.

En política, el siglo XII, aparte de las luchas del poder monárquico contra el feudalismo, es campo de otra contienda que comienza a cambiar notablemente el concepto de las relaciones entre los poderes secular y religioso. Los acontecimientos en que se vió envuelta la Iglesia en sus primeros ocho siglos no llegaron a cuajar en una doctrina orgánica de las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico. Pero desde que se restauró el Imperio romano en la persona de Carlomagno, se tiende a considerar la división de poderes: el emperador, como representante de una misión secular y temporal, y el papa, como el de otra paralela, que corresponde a la Iglesia en el orden espiritual. En el siglo XI estalla el conflicto entre los dos poderes, civil y eclesiástico. Gregorio VII tuvo que hacer frente, por una parte, a la corrupción interior del clero, aplicando una severa reforma, y, por otra, a las pretensiones del emperador germánico. De aquí resultó una teoría de carácter teocrático, en la cual se trata de armonizar las dos potestades (San Pedro Damiani, Manegold de Lautenbach). A la autoridad pontificia le correspondería el dominio de lo espiritual y el gobierno de la Iglesia, y al emperador el temporal, pero sometido, en última instancia, al poder espiritual del pontífice.

No obstante, otros, como Benzon, obispo de Alba, y Pedro Crassus, jurista de Ravena, inician la tendencia a la separación de ambos poderes. Esta tendencia se acentúa en el siglo XII con el redescubrimiento del derecho romano, pero no sin fuerte reacción por parte de los canonistas y de los mismos pontífices en el siglo XIII, como veremos más adelante [3].

[3] M. PACAUT, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*: Collection historique, ed. F. AUBIER (París 1957); J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III* (París 1939); AUG. FLICHE, *Etudes sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII* (París 1916); H.-X., ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politique du moyen âge* (París 1934).

En el aspecto religioso se renuevan las tentativas de reforma interna de la Iglesia. Aparecen nuevos movimientos monásticos (Cluny, Cister), que preceden a la fundación de las órdenes mendicantes. A fin de siglo, la Iglesia tiene que hacer frente a varias herejías, como los cátaros, valdenses y albigenses. La Iglesia se preocupó de la formación intelectual del clero. El concilio III de Letrán (11 marzo 1179) ordenó fomentar los estudios y fundar cátedras gratuitas en las sedes episcopales [4].

Nota característica del siglo XII, como también de todo el desarrollo de la escolástica, es que no hallamos en él una línea tranquila, monótona ni homogénea. La autoridad de una misma fe y de la Iglesia admitidas por todos no impiden una efervescencia, a veces bulliciosa, de controversias y disputas. Ya hemos visto en siglos anteriores los debates a propósito de la predestinación (Gotescalco, Rabano Mauro, Hincmaro de Reims, Párdulo de Lyón, Escoto Eriúgena), de la eucaristía (Pascasio Radberto, Ratramno, Berengario, Lanfranco), de los universales (Remigio y Heirico de Auxerre, San Anselmo, Roscelin). El presente siglo tampoco ofrece un panorama menos movido. Abelardo combatirá contra Roscelin y Guillermo de Champeaux, y, a su vez, será objeto de duros ataques por parte de San Bernardo. Gilberto Porreta y Pedro Lombardo serán blanco de la iracundia de Godofredo de San Víctor y del abad Joaquín. Los místicos del Cister y de San Víctor no ocultarán su inquietud, manifestada en frases aceradas, ante las aficiones humanistas y cosmológicas de la escuela de Chartres. De los mismos campos brotará una seria ofensiva de oposición a la filosofía, deseando una teología más afectiva, desligada de compromisos con la dialéctica. Reacciones que son el preludio de otras todavía más violentas que veremos enconarse a lo largo del siglo siguiente, hasta culminar en la magna condenación de 1277. No obstante, tanto la teología como la filosofía prosiguen su desarrollo, anticipando los magníficos frutos que habrán de recogerse en el siglo XIII.

Para comenzar, siguiendo un orden quizá menos lógico, hemos elegido a Honorio de Autún como autor representativo

[4] «... ne pauperibus qui parentum opibus iuvari non possunt, legendi et proficiendi opportunitas subtrahatur, per unamquamque cathedralem ecclesiam magistro, qui clericos eiusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium praebeatur, quo docentis necessitas sublevetur, et discentibus via pateat ad doctrinam... Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat» (H. DENIFLE, *Chart. Univers. Paris.* I p.10; MANSI, *Concilia* XXII p.227). Esta ordenación fue ratificada en el concilio IV de Letrán (1215).

de una preocupación típica de la Edad Media, que procede de los griegos, muy amigos de encuadrar sus teorías dentro de vastos panoramas cósmicos. Esta tendencia la vemos aparecer en las *Etimologías*, de San Isidoro; en el *De natura rerum*, de San Beda; en el *De universo*, de Rabano Mauro, y, sobre todo, en la magna construcción mental de Escoto Eriúgena. Interrumpida en los siglos x y xi, reaparece con fuerza en el xii con Honorio de Autún, Guillermo de Conches, Bernardo de Tours, Alano de Lille y Santa Hildegarda. Ciertamente que el valor científico de estas visiones cósmicas es escaso o nulo. Pero tampoco debemos tener la sonrisa demasiado fácil ante las ingenuidades medievales, sino más bien admirar estos indicios de interés hacia la naturaleza, para cuyo estudio no disponían de medios, que solamente han sido conquistados mucho más tarde. A cada siglo lo suyo, sin incurrir en la ingratitud de olvidar que al esfuerzo de esos antepasados nuestros debemos lo que se salvó de la antigüedad y la preparación que hizo posible el desarrollo de la ciencia posterior [5].

HONORIO DE AUTUN (Augustodunensis) (h.1090-1152).

1. **Vida y obras.** «Enigmática personalidad» de la primera mitad del siglo xii [6]. En una breve autobiografía, dice de sí mismo que, después de haber sido presbítero y escolástico de la iglesia de Autún («augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus»), se retiró a hacer vida solitaria («inclusus») en el sur de Alemania, probablemente en algún monasterio benedictino cerca de Ratisbona, donde se dedicó a escribir sus numerosas obras. A esto se debe su apelativo, quizá seudónimo, de *Honorius solitarius* [7]. Fue escritor muy fecundo, aunque de poca originalidad. Es un buen compilador de materiales, que toma de las fuentes más diversas: Plinio, San Jerónimo, San Agustín, Gennadio, San Isidoro, San Beda, Escoto Eriúgena, San Anselmo, Lanfranco, Abelardo, etc. Pero sus escritos tuvieron gran difusión en la Edad Media, aunque se echó en olvido su biografía y hasta su nombre.

OBRAS [8]. *Elucidarium, sive dialogus de summa totius christianae theologiae*, en tres libros: 1.º, *De Christo;* 2.º, *De Ecclesia;* 3.º, *De futura vita.* Fue imitado en la primera enciclopedia alemana con el título de *Lucidarius* (1190-1195). *Sigillum Sanctae Mariae. Inevitabile, seu de libero arbitrio* (sobre la predestinación). *Speculum Ecclesiae. Offendiculum, sive de incontinentia sacerdotum. Summa totius, seu de omnimoda historia. Neocosmos de primis sex dierum* (Hexaemeron). *Cognitio vitae, de Deo et aeterna vita. Imago mundi, de dispositione*

[5] En este sentido resultan un poco pedantes ciertas actitudes de quienes, que sepamos, no han dado su nombre a ningún descubrimiento científico.

[6] «Rätselhafte Persönlichkeit» (B. GEYER, *Ueberwegs Grundriss* [1951] II p.203).

[7] *Liber de haeresibus:* PL 172,232.

[8] PL 172,39-1270.

orbis. Summa gloriae de apostólico et augusto, sive de praecellentia sacerdotii prae regno (sobre las relaciones entre el rey y el Pontificado). *Scala caeli maior, de gradibus visionum, seu de ordine cognoscendi Deum ex creaturis. Scala caeli minor, seu de gradibus caritatis. Clavis physicae, de natura rerum* (inédito). *De luminaribus Ecclesiae, sive de scriptoribus ecclesiasticis. De animae exilio et patria. Gemma animae. De libero arbitrio.* Comentarios a los Salmos y al Cantar de los Cantares.

2. **Actitud y propósitos.** Honorio es un caso representativo del estado de los espíritus a principios del siglo XII, cuando, después del letargo que sigue al renacimiento carolingio, comienzan a despertarse inquietudes filosóficas y teológicas. Su habilidad como recopilador y vulgarizador de ideas le hizo desempeñar a maravilla el papel de lanzar una multitud de temas que serán discutidos en el siglo siguiente. Es un lector incansable, pero tiene la habilidad de lograr síntesis claras, aunque un poco ingenuas. Tiene la preocupación del orden y de la síntesis panorámica del universo para colocar cada cosa en su lugar, en el espacio y en el tiempo.

No se muestra muy favorable ante la afición que comenzaba a despertarse hacia la antigüedad clásica: «Quid confert animae pugna Hectoris vel disputatio Platonis, aut carmina Maronis, aut neniae Nasonis, qui nunc cum consimilibus suis strident in carcere infernalis Babylonis, sub truci imperio Plutonis?» [9]. La ciencia solamente tiene valor en cuanto que sirve para conocer a Dios y salvarse. La ciencia suprema es la Sagrada Escritura y el conocimiento de Dios, a lo cual deben ordenarse todos los demás estudios [10].

3. **La filosofía.** Hay dos hombres, uno *exterior* y otro *interior*, cuyas partes guardan entre sí una correspondencia exacta: «Sicut exterior homo habet sua membra sibi congrua, ita interior homo habet sua membra convenientia» [11]. Hay también tres grados de conocimiento: *corporal, espiritual, intelectual* [12].

En su tratado *De animae exsilio et patria* representa el alma volviendo del destierro de Babilonia, que es la ignorancia, a la

9 *Gemma animae:* PL 172,543; cf. *Speculum Ecclesiae:* PL 172,1086.

10 Utiliza el método dialéctico y silogístico. Pero gusta también de la alegoría y el simbolismo. En su *Neocosmos* interpreta los seis días de la creación como correspondientes a las seis edades de la historia. En su comentario a los Salmos, los equipara a ciento cincuenta décadas de duración del mundo. En su comentario al Cantar de los Cantares, rebusca etimologías como los siguientes: «*pulchra*, quia pulvere careno; *formosa*, quasi forma osa, id est propter formam odiosa; *decorus*, quasi decor oris, per faciem enim homo cognoscitur». Cf. *Imago mundi* I 37.

11 PL 172,363.374.376.

12 *Scala caeli;* PL 172,1231.

patria de Jerusalén, que es la ciencia. A ésta se llega a través de diez ciudades, que son las diez artes siguientes: 1.ª, *gramática* (Donato y Prisciano); 2.ª, *retórica* (Cicerón), que se divide en demostrativa, deliberativa y judicial. A ella pertenecen la *ética* y las cuatro virtudes cardinales. 3.ª, *dialéctica* (Aristóteles), cuyo alcázar es la sustancia, rodeada por las nueve torres de los accidentes; 4.ª, *aritmética* (Boecio), «in qua viator homo discit quod Deus omnia in mensura et numero et pondere disposuit»; 5.ª, *música* (Boecio); 6.ª, *geometría* y *geografía* (Arato); 7.ª, *astronomía* (Hygino, Julio); 8.ª, *física* o medicina (Hipócrates); 9.ª, *mecánica* (Nemrod, Salomón, Noé); 10ª, *económica* («disponit regna et dignitates, distinguit officia et ordines»). A través de estas artes se llega a la Sagrada Escritura «quasi ad veram Patriam, in qua multiplex sapientia regnat») [13].

La filosofía es *amor sapientiae*, y se divide en tres partes: *physica* (naturalis), a la cual pertenece el Génesis, «quae de naturis loquitur»; *ethica* (moralis), a la cual pertenecen las epístolas de San Pablo, «quae de moribus tractant»; *logica* (rationalis), que se contiene en el Salterio de David, «quae et theorica dicitur, eo quod de ratione divinae scientiae memorat» [14].

4. **Teología.** Sus pruebas de la existencia de Dios están tomadas del *Monologion*, de San Anselmo. Pero, al tratar de determinar la esencia divina, da acogida a expresiones de Escoto Eriúgena, de marcado sabor panteísta. Casi nos parece leer a Spinoza en esta definición de Dios: «Deus est substantia omnium. Substantia autem non recipit magis et minus» [15].

La esencia divina es el arquetipo ejemplar de todas las cosas. En su unidad simplicísima se contiene como condensada toda la multiplicidad de los seres: «Deus spiritus est, essentia invisibilis, omni creaturae incomprehensibilis, totam vitam, totam aeternitatem simul essentialiter possidens; sed ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa veritas, ipsa iustitia, ipsa aeternitas existens, omnem creaturam instar puncti in se continens. Totus hic mundus instar brevissimi puncti intra Deum colligitur» [16].

Dios creó todas las cosas de la nada, conforme a la idea ejemplar existente en su inteligencia: «Ideo ex nihilo omnia fecit, et tamen quasi non ex nihilo, sed ex aliquo visibilis mundus processit dum instar archetypi mundi formas induit» [17].

[13] PL 172,1241-1245.
[14] *Selectorum Psalmorum expositio;* PL 172,270.
[15] Endress, J. A., *Honorius Augustodunensis* p.100 (4).
[16] *Cognitio vitae:* PL 40,1008,1020.
[17] *Cognitio vitae* c.22: PL 40,1019.

Por esto, las criaturas, comparadas con Dios, sólo son sombras de la vida y de la verdad: «omnis ista creatura est umbra vitae et veritatis»[18]. «Cuncta aeternitatem imitantur, dum deficiendo et iterum nascendo quasi in circulis existentiae semper rotantur»[19]. Por esto, todas las criaturas viven para Dios: «Deo autem omnia vivunt et omnia creatorem suum sentiunt»[20].

5. **Cosmografía.** La *Imago mundi* es una vasta recopilación de conocimientos físicos, geográficos, astronómicos, meteorológicos e históricos de su tiempo, a la manera de las *Etimologías*, de San Isidoro; del *De rerum natura*, de San Beda; del *De rerum naturis*, de Rabano Mauro, y otros semejantes. Su interés científico es nulo. Pero constituye una buena muestra de la imagen panorámica del mundo en la Edad Media, que siempre debe tenerse en cuenta como fondo sobre el cual se desenvuelven sus especulaciones. Muchos conceptos medievales resultan incomprensibles si se prescinde del vasto panorama cósmico sobre el cual se entienden encuadrados. En toda la Edad Media, la física, la astronomía e incluso la geografía y las ciencias naturales no se estudian sobre la naturaleza ni sobre la realidad, sino en los libros. Así van pasando de mano en mano, en abigarrada mescolanza, datos bíblicos, paganos, cristianos, con las leyendas más inverosímiles, siempre respaldadas por el prestigio de alguna «autoridad» antigua. Todo ese pintoresco material, que circula sin el más mínimo sentido crítico, tiene sus fuentes remotas en la antigüedad: Varrón, Plinio, Aristóteles, los bestiarios, lapidarios y «physiologus», bizantinos, San Basilio, Gregorio de Nysa, San Ambrosio, etc. Acompañemos a Honorio en su itinerario cósmico.

a) El mundo. Dios creó el mundo en el tiempo. Pero desde toda la eternidad existía en la mente divina como un arquetipo, a imagen del cual Dios formó todas las cosas en la materia. Los momentos de la creación están expresados en la Sagrada Escritura[21].

18 *Liber XII quaest.* c.1. 19 *Cognitio vitae:* PL 40,1021.

20 *Elucidarium* I 5: PL 172,1113A.

21 Es interesante el sentido ejemplarista del siguiente texto: «Creatio mundi quinque modis scribitur: uno quo ante tempora saecularia immensitas mundi in mente divina concipitur, quae conceptio archetypus mundi dicitur, ut scribitur: *Quod est factum in ipso vita erat* (Jn 1). Secundo cum ad exemplar archetypi, hic sensibilis mundus in materia creatur. Sicut legitur: *Qui manet in aeternum creavit omnia insimul.* Tertio, cum per species et formas sex diebus hic mundus formatur, sicut scribitur: *Sex diebus fecit Dominus opera sua bona valde* (Gén 1). Quarto cum unum ab alio, utpote homo ab homine, pecus a pecude, arbor ab arbore, unumquodque de semine sui generis nascitur, sicut dicitur: *Pater meus usque modo opera-*

El mundo se llama así porque está en perpetuo movimiento: «mundus dicitur quasi *undique motus*». Es redondo como una pelota, o, mejor, tiene forma de huevo: la cáscara es el cielo; la clara, el éter; la yema, el aire cargado de vapores, y la tierra está en el centro como una gota de grasa («pinguedinis gutta»).

b) LOS ELEMENTOS. El mundo está compuesto de cuatro elementos, de cuya mezcla resultan todas las cosas: fuego, aire, agua y tierra. Los elementos son a la vez *materia* (*hyle*) y *ligamen*, porque están como ligados unos a otros. Se mueven circularmente, convirtiéndose sucesivamente el fuego en aire, el aire en agua, el agua en tierra; y después, a la inversa, la tierra en agua, el agua en aire, y el aire en fuego (Heráclito).

Este movimiento circular es posible gracias a las propiedades de los elementos, que se encadenan entre sí a manera de brazos, convirtiendo la discordia en armonía. La tierra es seca y fría, y se une con el agua, que es fría y húmeda; ésta con el aire, que es húmedo y cálido, y éste, finalmente, con el fuego, que es caliente y seco.

Cada elemento ocupa el lugar que le corresponde por su grado de ligereza o pesadez. La tierra, que es la más pesada, ocupa el ínfimo lugar. Sobre ellas se superponen el agua, el aire y el fuego, que es el elemento más ligero. Asimismo, a cada lugar de éstos corresponden sus respectivos seres: a la tierra, el hombre y los animales; al agua, los peces; al aire, las aves, y al fuego, el sol y las estrellas (c.3).

c) LA TIERRA. La descripción del universo debe comenzar por la Tierra, que se halla en el centro de todas las cosas. Tiene siete nombres: *Terra* («a terendo»), *Tellus* («quasi tollens fructus»), *Humus* («ab humore»), *Arida* («quia fervore solis aret), *Sicca* («quae aliquando compluta cito exsiccatur»), *Solum* («a soliditate»), *Ops* («ab opibus, ubi divitiae abundant, ut in India») [22].

Tiene forma redonda («terrae forma est rotunda, unde orbis est dicta»). Su perímetro mide 180.000 estadios (22.502 millas, o unos 33.750 kilómetros). Ocupa el centro del universo, sin más apoyo que la potencia de Dios: *Non timetis me, ait Dominus, qui suspendi terram in nihilo, fundata enim est super stabilitatem suam* (Sal 103,5). Está rodeada por el Océano (*abyssus sicut vestimentum amictus eius:* ibid.). Circulan por su interior corrientes de agua, como las venas por el cuerpo, que sirven para

tur. Quinto cum adhuc mundus innovabitur, sicut scribitur: *Ecce nova facio omnia* (Ap 21)» *(De imag. mundi* I 2: PL 172,121).

[22] *De imag. mundi* I 4: PL 172,122.

templar su sequedad natural. Por esto, en cualquier parte de la Tierra en que se cave, se encuentra agua [23].

d) GEOGRAFÍA. La Tierra se divide en cinco zonas: septentrional, solsticial, equinoccial, brumal y austral. Excepto la solsticial, todas las demás son inhabitables por el excesivo frío o calor (c.6). La zona habitable está dividida por el Mediterráneo en tres partes: Europa, Asia y Africa. Honorio hace una prolija descripción de las regiones, países y habitantes de las tres partes del mundo, en la que desfilan, en pintoresca combinación, datos bíblicos con otros procedentes de los geógrafos y naturalistas griegos y latinos. El paraíso terrenal está en Asia, en un lugar amenísimo, pero inaccesible, porque está rodeado por un muro de fuego que llega hasta el cielo («igneo muro usque ad caelum est cinctus») (c.8). Hay en esos países serpientes que tragan ciervos enteros y cruzan a nado el Océano. La *ceucocroca* tiene cuerpo de asno, cuernos de ciervo, pecho y patas de león, pies de caballo y voz de hombre. La *mantichora*, rostro humano, triple fila de dientes, cuerpo de león, cola de escorpión, ojos azules, color de sangre, voz de serpiente, y es más veloz en su carrera que el vuelo de las aves. Hay bueyes con tres cuernos y pies de caballo. El *monoceros* tiene cuerpo de caballo, cabeza de ciervo, cola de cerdo y pies de elefante. En el Ganges hay anguilas de trescientos pies de largas. Gusanos de seis codos de largos y dos brazos como tenazas, con los cuales atacan a los elefantes y los sumergen en el agua. En la India abundan los monstruos humanos; unos tienen los pies vueltos hacia atrás, con dieciséis dedos en las plantas. Otros ladran como perros. Otros son monóculos, como los arimaspos y los cíclopes. Otros, como los *sciópodos*, no tienen más que un solo pie, que les sirve como sombrilla para protegerse del sol, y corren más veloces que el viento. Otros carecen de cabeza y tienen los ojos en los hombros y dos agujeros en el pecho en lugar de boca y narices. Hay otros junto al Ganges que se mantienen tan sólo del perfume de una fruta que siempre llevan consigo, pues basta un mal olor para matarlos (c.12.13). Allí se halla también la piedra imán (*magnes*), que atrae el hierro, y el diamante, que solamente puede romperse con sangre de macho cabrío («hircino sanguine») [24].

La geografía del mundo habitado termina con la mención de la Atlántida, sumergida en el Océano, y de la isla Perdida, ha-

[23] *De imag. mundi* I 5: PL 172,122C.

[24] Pueden verse grabados representando a toda esa extraña fauna en la *Margarita philosophica*, de REISCH (1508), que en ésta y otras muchas materias se documenta ampliamente en Honorio.

llada casualmente por San Balandrán, que después se perdió y no ha sido posible volver a encontrarla (c.16).

e) El infierno. Terminado el recorrido por la superficie de la Tierra, Honorio conduce a sus lectores nada menos que al infierno, lugar de fuego y azufre, que ocupa el centro del globo terrestre («sicut enim terra est in medio aëre: ita est infernus in medio terrae»). Tiene forma de embudo, estrecho por arriba y ancho por debajo. Allí se hallan el Erebo, lleno de dragones y gusanos de fuego; el Aqueronte, morada de los espíritus inmundos; la laguna Estigia y el Flégeton, río infernal de fuego y hedor pestilente [25].

f) El agua. Para refrescar al lector de los ardores del infierno, pasa Honorio a considerar el agua: «Ignea inferni loca inspeximus, ad refrigerium aquarum confugiamus». Es el segundo elemento, y se llama así por su igualdad («aqua, aequalitas, aequor»). El Océano ciñe toda la Tierra, penetrándola por dentro con sus aguas. Aunque se llama *abismo*, siempre tiene fondo. Hay muchas clases de aguas: dulces, saladas, calientes, frías, vivas y muertas. La luna se alimenta de las dulces, y el sol, de las amargas. Los peces y las aves moran en las aguas, de las cuales fueron hechos. Si hay aves que vuelan por el aire y andan por la tierra, es porque el aire es húmedo y porque la tierra está mezclada con agua. Así también, si hay animales anfibios, como el cocodrilo y el hipopótamo, es porque el agua está mezclada de tierra [26].

g) El aire. Del agua sube Honorio al aire («ex profundis aquis emergamus, ut scriptoria penna in aëra suspendamur»). El aire llena el espacio comprendido entre la Tierra y la Luna. En él vuelan las aves, porque es húmedo, lo mismo que los peces nadan en el mar. Es la morada de los demonios, donde son atormentados mientras esperan el día del juicio. Del aire toman los cuerpos con que se aparecen a los hombres [27].

h) El fuego. Tras una breve alusión a los meteoros, pasa Honorio al fuego, que es el cuarto elemento («ignis, quasi non gignis; *nubes*, quasi nimborum naves»), y que se extiende desde la Luna hasta el firmamento: «Is tantum est aëre subtilior, quantum aër aqua tenuior, aqua terra rarior». Se llama «*aether* quasi purus aër» y goza de un esplendor perpetuo. De él toman cuerpo los ángeles cuando son enviados a los hombres [28].

[25] *De imag. mundi* I 37: PL 172,133.
[26] *De imag. mundi* I 45: PL 172,135; I 51: PL 172,136.
[27] *De imag. mundi* I 52: PL 172,136; I 53: PL 172,136.
[28] *De imag. mundi* I 67: PL 172,138.

i) Los planetas. En la zona del fuego se mueven siete planetas o estrellas errantes. Tienen un movimiento contrario a la Tierra, como si una mosca se moviera sobre una rueda de molino. Su orden es el siguiente: 1.º, la Luna (*«Lucina, quasi e luce nata»*). Tiene forma esférica y es el planeta más pequeño. No tiene luz propia, sino que la recibe del Sol. 2.º, Mercurio; 3.º, Venus; 4.º, el Sol, que es ochenta veces (*octies*) mayor que la Tierra y da su luz a todos los planetas; 5.º, Marte; 6.º, Júpiter; 7.º, Saturno [29].

j) La música celestial. El mundo es una cítara, y cada planeta una nota musical: La Luna, el *do* (A); Mercurio, el *re* (B); Venus, el *mi* (C); el Sol, el *fa* (D); Marte, el *sol* (E); Júpiter, el *la* (F); Saturno, el *si* (G). De la Tierra a la Luna hay un tono. De la Luna a Mercurio, un semitono. De Mercurio a Venus, un semitono. De Venus al Sol, tres semitonos. Del Sol a Marte, un tono. De Marte a Júpiter, un semitono. De Júpiter a Saturno, un semitono. De Saturno a los signos del Zodíaco, tres semitonos. La suma son siete tonos, cada uno de los cuales tiene 15.625 millas, y cada semitono 7.812 millas y media, que corresponden a las distancias de los planetas entre sí. Así, pues, entre la Tierra y el firmamento hay 109.375 millas (unos 164.000 kilómetros). Por esto hay siete notas en la escala musical, nueve coros de ángeles y nueve musas [30].

Los planetas, al rodar por sus órbitas, producen una armonía maravillosa («cum dulcisona harmonia volvuntur, ac suavissimi concentus eorum circuitione efficiuntur»). Pero nosotros no la percibimos, porque entre ellos y la Tierra se interpone el aire y porque resulta demasiado grande para nuestros oídos, que solamente pueden percibir los sonidos producidos en aquél [31].

Esta armonía celestial se refleja en las siete voces de la música y en las siete partes de que se compone el hombre, que es un *microcosmos*. Su cuerpo consta de cuatro elementos, y su alma de tres potencias, que hacen un conjunto de siete.

Todo esto es el cielo (*«quasi casa ilios*, id est domus solis»), que es convexo y de materia sumamente sutil (*«quasi vas caelatum*, quia est stellis insignitum»).

29 *De imag. mundi* I 70-76: PL 172,139.

30 *De imag. mundi* I 81: PL 172,140. «Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti varias chordas ad multiplices sonos reddendos posuit» (*Liber XII quaestionum* c.2: PL 172, 1179B; c.4: PL 172,1180C).

31 *De imag. mundi* I 80: PL 172,140. En una astronomía semejante están inspiradas las odas de Fr. Luis de León *Noche serena* y a Salinas. Recuérdese también la aventura del *Clavileño* del *Quijote* (p.2.ª c.41).

k) El firmamento. El cielo superior es el *firmamento*, que está entre las aguas superiores e inferiores. Es esférico y de naturaleza acuosa, compuesto de agua congelada como cristal. Está tachonado de estrellas fijas, que no se ven por el día, porque las oculta la luz del Sol. Los grupos de estrellas forman las constelaciones, cuyo número y nombre sólo Dios conoce [32].

l) El cielo. Por encima del firmamento está el *cielo acuoso*, rodeándolo por todas parte. Y, fuera de éste, el *cielo espiritual*, incógnito a los hombres, donde moran los *ángeles*, distribuidos en nueve coros, y donde van las almas de los santos después de su muerte. A estos coros de ángeles corresponden los nueve coros de justos en la Iglesia. Este es el cielo de que dice la Sagrada Escritura que fue creado junto con la tierra. Finalmente, por encima del firmamento y del cielo espiritual está el *cielo de los cielos*: «caelum caelorum, in quo habitat rex angelorum» [33].

Los dos libros siguientes ofrecen menos interés. El segundo es una descripción del tiempo y sus divisiones. El *evo* pertenece a Dios. El *archetypum mundum* pertenece a los tiempos que fueron antes y que serán después del mundo. Ese arquetipo no es eterno, sino coeterno con Dios, como decía Escoto Eriúgena y sostendrá la escuela de Chartres [34].

La tercera parte es un compendio de la historia del mundo, dividida en seis edades («post descriptum volubile tempus, sic volvitur volubilis mundus») [35]: 1.ª, del principio del mundo hasta Sem. Termina con el diluvio (1.642 años «secundum haebraicam veritatem», 2.260 años según los setenta intérpretes); 2.ª, de Sem a Abrahán; 3.ª, de Abrahán a David; 4.ª, de David a Nabucodonosor (cautividad de Babilonia); 5.ª, de la cautividad de Babilonia a Jesucristo; 6.ª, de Jesucristo hasta Federico I. En este esquema distribuye Honorio la historia de los pueblos hebreo, egipcio, asirio, griego y romano.

El mundo no será eterno. Terminará en una apocatástasis, por un juicio final o una reintegración cósmica de todas las cosas en Dios: «Post ultimam namque resurrectionem omnium sive bonorum, sive malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit; cum Deus omnia omnibus erit, ut lux in aere, ut ferrum in igne» [36]. No sólo el cielo, sino también el mismo infierno, será espiritual (Escoto Eriúgena).

[32] *De imag. mundi* I 90: PL 172,142-146.
[33] *De imag. mundi* I 140: PL 172,146; *Liber XII quaest.*: PL 172, 1180-1182; *Elucidarium* III 20: PL 172,1172.
[34] *De imag. mundi* II 2: PL 172,145.
[35] *De imag. mundi* III 1: PL 172,165.
[36] *Clavis physica*; J. A. Endress, *Honorius Augustodunensis* p.123,152.

Como era de esperar, Honorio tiene un concepto optimista del mundo. En todas las cosas reina una armonía sublime. El mal es solamente la privación del bien. Es como la sombra, que hace resaltar más la luz: «Ut enim pictor, nigrum colorem subternit, ut albus vel rubeus pretiosior sit, sic collatione malorum iusti clariores fiunt» [37].

6. **Antropología.** El hombre es un *microcosmos* («minor mundus dicitur»), compuesto de dos sustancias, una espiritual y otra corpórea. Consta de siete partes unidas armónicamente, cuatro corpóreas (elementos) y tres espirituales, que son las tres potencias del alma. El cuerpo se compone de los cuatro elementos. Tiene carne, de la tierra; sangre, del agua; respiración *(flatus)*, del aire, y calor, del fuego. Su cabeza es redonda, a manera de la esfera celeste. Tiene dos ojos, a semejanza de los dos luminares que brillan en el cielo. Y siete agujeros, a semejanza de los siete cielos [38].

El alma es una sustancia espiritual: «Anima spiritus est substantia incorporea, corporis sui vita, invisibilis, sensibilis, mutabilis, illocalis, passibilis, nec quantitatum mensurae, nec qualitatum formae vel coloris susceptibilis, memorialis, rationalis, intellectualis, immortalis» [39].

Dios creó todas las almas a la vez al principio del mundo, pero en cada caso son enviadas a unirse con el cuerpo que les corresponde: «Deus omnia simul et semel per materiam fecit, postmodum autem universa per speciem distinxit. Ab initio igitur animae sunt creatae in invisibili materia, formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem» [40]. Toda la *humanidad* estaba junta en Adán *(massa Adae)*. Pero cada hombre constituye una *persona* particular: «Omnis autem homo in *natura* est Adam, in *persona* filius Adam» [41]. De esta manera se explica el pecado original de todos los hombres en la persona de Adán. Con lo cual los universales, al menos en cuanto a la «humanidad», adquieren un sentido de realismo exagerado. Una «humanidad» única se dividiría en individuos particulares.

37 *Elucidarium* I 8: PL 172,1115; *Inevitabile*: PL 172,1206.
38 *Elucidarium* I 11: PL 172,1116; *De imag. mundi* II 59: PL 172,154.
39 *Cognitis vitae*: PL 40,1009.
40 *Elucidarium* II 14: PL 172,1144.
41 *Elucidarium* II 11: PL 172,1142.

BIBLIOGRAFIA

DUFOURQ, A., *Histoire moderne de l'Eglise*. T.6; *Le christianisme et l'organisation féodale (1049-1294)* (París 1932).

GÉNICOT, L., *El espíritu de la Edad Media* (Barcelona, ed. Noguet, 1963).

GHELLINCK, J. DE, *Littérature latine au moyen âge*, 2 vols. (París 1939).

— *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 2 vols. (Lovaina-París 1946).

— *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (París 1914, 2.ª ed. 1948).

GRABMANN, M., *Geschichte der Scholastischen Methode* t.2 (Freiburg 1911).

HASKINS, CH. H., *The Renaissance of the twelfth century* (Cambridge [Mass.] 1927).

LESNE, E., *Les écoles de la fin du VIII siècle à la fin du XII*. T.5: Histoire de la propriété écclésiastique en France (Liber 1940).

PARÉ, G., *Les idées et les lettres au XIIe siècle. Le Roman de la Rose* (Montréal 1947).

PARÉ, G.; BRUNET, A., et TREMBLAY, P., *La renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement* (Montréal-París 1933).

PIRENNE, H., COHEN, G., FOCILLON, H., *La civilisation occidentale du moyen âge du XIe au milieu du XVe siècle:* Histoire du moyen âge, t.8 de la colección G. GLOTZ, *Histoire générale* (París 1933).

VYVER, A. VAN DE, *Les étapes du developpement philosophique du haut moyen âge:* Rev. belge de philol. et d'hist. 8 (1929) p.4, 25-452.

CAPITULO V

La dialéctica y la teología

PEDRO ABELARDO (1079-1142).—1. **Vida y obras.** Nació en Le Pallet (Palatium), cerca de Nantes, en Bretaña. Juan de Salisbury lo llama «peripateticus palatinus» [1]. Su padre, Berenguer, había hecho algunos estudios antes de seguir la carrera de las armas, y quiso que sus hijos le imitaran. Pero Abelardo se aficionó de tal manera a los libros, que prefirió «el seno de Minerva a la corte de Marte» [2]. No obstante, conservó el carácter caballeresco, guerrero y feudal.

Cursó el quadrivio con Thierry de Chartres, quien, al parecer, le añadió el sobrenombre de «Abelardo». Estudió dialéctica con Roscelin en Santa María de Loches (h.1094), y después en París con Guillermo de Champeaux (h.1100). Su espíritu rebelde y altanero le hizo enfrentarse con su maestro, que entonces defendía el realismo exagerado, sosteniendo una fuerte polémica, en la que, según el mismo Abelardo, éste le obligó a abandonar su opinión, retirándose, avergonzado de su derrota, a la abadía de San Víctor [3].

Llegó muy pronto a ser un dialéctico hábil y sutilísimo, dominando el trivio y el quadrivio. A los veintitrés años (1102) abrió escuela en Melun, donde entonces residía la corte, trasladándola des-

[1] *Metal.* II 17: PL 199,874.
[2] *Hist. calam.:* PL 178,115.
[3] *Hist. calam.:* PL 178,119.

pués a Corbeil y, finalmente, a París, en la montaña de Santa Genoveva. Deseando formarse en teología, se dirigió a Laón, donde ingresó en la escuela de Anselmo [4]. Pero quedó decepcionado, y pretendió erigir una cátedra frente a la de su maestro, dando una explicación opuesta del profeta Ezequiel. Alberico de Reims y Lotulfo de Novara (Lombardía) salieron en defensa de Anselmo y obligaron a Abelardo a ausentarse de Laón. Regresó a París, donde, a pesar de no estar todavía ordenado, se le concedió una canonjía y se le encomendó la escuela de Notre-Dame (1113), donde enseñó durante cinco años, llegando entonces a la cumbre de su gloria. A creer su testimonio, las hospederías eran insuficientes para dar alojamiento a los miles de discípulos que acudían de todas partes, atraídos por su brillantez de exposición, por la gracia y claridad de su estilo y por su agudeza dialéctica.

Aquel brillante período terminó en tragicomedia hacia 1118 con la peripecia de la seducción de Eloísa, que entonces contaba diecisiete años, con la que huyó y contrajo matrimonio en secreto. Pero el iracundo canónigo Fulberto, tío de Eloísa, tomó la venganza más cruel en la persona de Abelardo [5]. Nació un hijo, a quien puso por nombre Astralabio. Eloísa fue recluida en el monasterio de Argenteuil y Abelardo abrazó la vida monástica en la abadía de Saint Denis. Pasado algún tiempo reanudó sus lecciones en Saint Denis y después en Saint Ayoul, cerca de Provins, iniciando su procedimiento de aplicar el método dialéctico a la explicación del dogma [6]. Combatió a Roscelin, acusándolo de triteísmo en su libro *De unitate et Trinitate divina* («Theologia *Summi Boni*»). Esto dio origen a una violenta polémica con su antiguo maestro, el cual le contestó con una carta durísima [7].

Por su parte, Abelardo incurrió en una especie de sabelianismo, afirmando que así como en dialéctica un mismo discurso *(oratio)* es a la vez *propositio*, *assumptio* y *conclusio*, también en la Santísima Trinidad las tres divinas personas sólo se distinguen como *modos* de una misma y única esencia: El Padre es la potencia; el Hijo, la sabiduría, y el Espíritu Santo, el amor.

Denunciado, según él, por Roscelin, pero probablemente por sus antiguos condiscípulos de Laón, Alberico de Reims y Lotulfo de Lombardía, tuvo que comparecer ante el concilio de Soissons (1121). Su libro fue condenado al fuego, y su autor, a recluirse en el monasterio de San Medardo, de donde poco después volvió a Saint Denis. Pero, lejos de retractarse, se obstinó en sus errores y escandalizó a los monjes negando el origen dionisiano de su abadía. Dice que lo quisieron matar por haber dicho que San Dionisio no fue obispo de Atenas, sino de Corinto [8]. Expulsado de Saint Denis, buscó refugio en Nogent-sur-Seine, donde fundó una escuela dedi-

[4] *Hist. calam.* c.3: PL 178,116-123. [5] *Hist. calam.*: PL 178,134.

[6] «Quasi hamum quemdam fabricavi quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem illos attraherem» (*Hist. calam.*: PL 178,139A).

[7] *Epist.* 14: PL 178,356-372. [8] *Epist.* 11: PL 178,341.

cada al Paracleto, a la que pronto acudieron numerosos discípulos. En 1125 fue elegido abad por los monjes de Saint Gildas, de Rhuys. Allí escribió su *Historia calamitatum mearum* (epist.1), donde los pinta con los colores más sombríos. La verdad debió de ser que, por su carácter orgulloso, se hizo inaguantable a aquellos buenos monjes, hasta el punto de verse obligados a hacerle salir del monasterio. En 1129 regresó al Paracleto, junto al cual fundó un monasterio de religiosas, aprobado por Inocencio II en 1131, nombrando abadesa a Eloísa.

En 1136 volvió a París, reanudando su enseñanza en la montaña de Santa Genoveva, con el éxito de sus mejores tiempos. Explicó su *Theologia christiana* y tuvo por discípulos a Juan de Salisbury y Arnaldo de Brescia [9]. Este fue el fin de su brillante carrera. Sus doctrinas fueron atacadas por Gualterio de Mortagne y por Guillermo de Saint Thierry, el cual dirigió una carta a San Bernardo y al obispo de Chartres señalando sus errores trinitarios. El santo abad de Claraval intentó atraerle al buen camino de manera amistosa. Pero Abelardo contestó apelando a un debate público. En 1141 se reunió en Sens un sínodo en presencia del rey Luis VII. San Bernardo le atacó duramente, acusándole de herejía. El sínodo condenó 14 proposiciones extractadas de sus obras. Pero Abelardo se negó a retractarse y apeló al papa. Se puso en camino para Roma, pero en Lyón se enteró de que el pontífice había confirmado la sentencia de Sens (15 julio 1141) [10]. En Cluny le acogió caritativamente Pedro el Venerable, lo tranquilizó y reconcilió con San Bernardo. Pasó al priorato de Saint Marcel sur-Saône. Suscribió una profesión de fe, hizo penitencia y murió, sinceramente arrepentido, en 1142, a sus sesenta y tres años [11]. A petición de Eloísa, fue sepultado en el Paracleto. En el siglo XIX las cenizas de ambos fueron trasladadas a París, al cementerio Père-Lachaise.

Obras. A) Teológicas: *Theologia «Summi Boni»* («De unitate et trinitate divina»), compuesta hacia 1118 contra Roscelin y condenada en Soissons en 1221 [12]. *Theologia christiana* (h.1123), refundición y ampliación de la anterior [13]. *Theologia «Scholarium»* («Introductio ad Theologiam»), compuesta entre 1133-1138. En ella establece la división de la teología en tres partes: *fides* (de los misterios), *caritas* (preceptos, vicios y virtudes) y *sacramentum* (sacra-

9 JUAN DE SALISBURY, *Metal.* II 10: PL 201,867; I 5: PL 201,832.

10 SAN BERNARDO, *Epist.* 327: PL 182,349.351.354.540,1049; DENZINGER, 368-386; J. RIVIÈRE, *Les capitula d'Abélard condamnés au Concile de Sens:* Rech. de théol. anc. et méd., 5 (1933) p.5-22.

11 PEDRO EL VENERABLE, *Epist.* III 4; IV 21: PL 189,347.428.

12 Ediciones: R. STÖLZLE, *Abaelards 1121 zu Soissons verurteilter Tractatus de unitate et trinitate divina* (Friburgo de Brisgovia 1891); H. OSTLENDER, *Peter Abaelards Theologia «Summi Boni»:* Beiträge 35 p.2-3 (Münster 1939).

13 PL 178,1123-1330. Existen tres redacciones. A. M. LANGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* p.103ss.

mentos y encarnación)[14]. *Sic et Non* (h.1121), colección de 158 sentencias aparentemente contradictorias de Santos Padres, varias veces reformada y ampliada[15]. *Apologia seu confessio fidei* y *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*, compuestas al fin de su vida, probablemente en su retiro de Cluny (1147-1142).

B) Filosóficas: *Logica «Ingredientibus»*. *Glosas a Porfirio*. *Glosas a las Categorías* y al *Perihermeneias*. *Logica «Nostrorum petitioni sociorum»*[16]. *De generibus et speciebus*[17]. *Scito teipsum* (entre 1125-1138)[18]. *Historia calamitatum mearum* (1133-1136), autobiografía, con datos muy interesantes para el ambiente filosófico de su tiempo[19]. *Carmen ad Astralabium filium*, poema moral[20]. *Problemata*. Sermones, himnos y poesías.

2. **Carácter.** Poseía magníficas dotes humanas. Tipo hermoso y elegante. Buen poeta[21]. Cantaba admirablemente. Sabía latín, griego y hebreo. Tenía una inteligencia aguda y rápida. Formidable dialéctico. Pero sus buenas cualidades estaban mezcladas con graves defectos. Temperamento egoísta, petulante, vanidoso («cum iam me solum superesse philosophum aestimarem»), apasionado, sentimental («frena libidini coepi laxare. Cum totus in superbia et luxuria laborarem»), agresivo («dialecticarum rationum armaturam praetuli»)[22]. Demostró la mayor falta de respeto y gratitud hacia sus maestros: Roscelin, Guillermo de Champeaux, Anselmo de Laón[23]. Reconociendo sus méritos y su influencia en el desarrollo de la teología en

14 PL 178,979-1114. Existen cinco redacciones. Fue la obra que ocasionó los ataques de Guillermo de Saint Thierry y de San Bernardo.

15 PL 178,1339-1610.

16 Ed. B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften*: Beiträge, 21 p.1-4 (Munster 1919-1933).

17 Ed. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard* (París 1836).

18 PL 178,633-678. Existen dos redacciones.

19 *Epist.* 1: PL 178. Edición crítica, J. T. Muckle, *Abelard's letter of consolation to a friend*: Medieval Studies (Toronto 1950) p.63-213.

20 Ed. incompleta (461 versos): PL 178,1759ss. Editado también por Haureau (1.040 versos).

21 «Pleraque amatoria metro vel rhytmo composita reliquisti carmina, quae prae nimia suavitate tam *dictaminis* quam *cantus* saepius frequentata, tum in ore omnium nomen incessanter tenebant, ut etiam illitteratos melodiae dulcedo tui non sineret immemores esse» (PL 178,185).

22 *Hist. calam.* 1: PL 178,113-126.

23 «C'est par un véritable bulletin de victoire qu'il clôt le récit de sa lutte contre Guillaume de Champeaux» (E. Gilson, *La phil. au Moyen Age* p.280). «Espíritu inquieto, audaz y batallador» (Grabmann, *Historia de la teología católica* [Madrid 1946] p.48). L. Tosti lo llama «caballero de la dialéctica» (*Storia di Abelardo e dei suoi tempi* [Nápoles 1851] p.7.) «Es más grande por el potente atractivo que se desprende de su personalidad que por la originalidad de sus especulaciones filosóficas» (E. Gilson, o.c., p.280). Aunque parece un poco excesivo calificarlo de «limpidissimum fontem», como hace Fulques de Deuil en su epístola consolatoria (PL 178,371).

el siglo XII, quizá su popularidad no habría sido tan grande sin el romántico episodio con Eloísa y el matiz de racionalismo con que se ha querido aureolar su figura.

A pesar de sus extravíos morales y dogmáticos, fue siempre un creyente sincero. Sería injusto y anacrónico considerarlo como un racionalista, en el sentido moderno de la palabra. Ni siquiera es exacto ver en él un hereje contumaz, pues su resistencia a doblegarse a las repetidas condenaciones terminó con una confesión explícita de fe. «El conmovedor testimonio de Pedro el Venerable sobre sus últimos años no revela un hereje pertinaz. Incurrió en errores teológicos, que son cosa muy distinta de la herejía. Pudo incluso, lo que es aún más grave para un cristiano, haber carecido del sentido del misterio. Pero hay que relegar al almacén de las antiguallas la leyenda de un Abelardo librepensador» [24]. El mismo confiesa: «Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristotelis ut secludar a Christo, fundatus enim sum supra firmam petram» [25]. «Credi salubriter debet quod explicari non valet. Nec pro fide reputandum est quod de manifestis recipimus, humana compulsi ratione» [26]. «Abelardo no fue jamás librepensador ni incrédulo. Sus explicaciones de los dogmas están con demasiada frecuencia, es verdad, impregnadas de racionalismo, pero ha sido y ha querido ser un creyente sincero [27].

3. **La razón y la fe.** Abelardo tiene más méritos para figurar en la historia de la teología que en la de la filosofía [28]. Su labor en ésta queda reducida a la dialéctica, y ni aun en esta rama concreta se le deben avances notables. Sus fuentes filosóficas eran muy limitadas. Casi se reducen a Boecio, a quien cita abundantemente. Pero no llegó a conocer la *Física* de Aristóteles, ateniéndose vagamente al *Timeo*, de Platón,

[24] E. GILSON, o.c., p.281. «Chrétien de coeur, orthodoxe d'intention, il était rationaliste par la nature et les antécédents de son génie» (CH. DE RÉMUSAT, *Abélard* t.2 p.355).

[25] *Epist.* 17: PL 178,375.

[26] PL 178,1650.

[27] E. PORTALIÉ, *Abélard*: Dict. Théol. Cath. t.1 col.41.—No obstante, abundan en sus escritos frases quizá deliberadamente exageradas. Las virtudes de los antiguos «reproducen la perfección igual que los santos» (*Theologia christiana*: PL 178,1179-1206).

[28] «Los trabajos de Denifle y de Gietl, completando los de Deutsch, Vacandard y otros, han devuelto a Abelardo, en el desarrollo de la teología, el lugar que Cousin y de Rémusat le habían restituido ya en filosofía...; no es posible hacer la historia del movimiento teológico del siglo XII ni del *Liber Sententiarum*, de Pedro Lombardo, sin mezclar inmediatamente el nombre y las obras de Abelardo» (J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* [Bruselas-París 1948] p.150-151).

a quien llama «*maximus philosophorum*»[29]. Tampoco conoció el tratado *De anima*, ni siquiera la *logica nova*, que se recupera en su tiempo.

Tampoco puede decirse que haya enriquecido notablemente la teología con nuevas especulaciones, ni que haya logrado ni intentado siquiera una sistematización orgánica, labor que era todavía prematura. Sin embargo, queda de él algo muy importante, el ejemplo de su espíritu crítico y analizador, que marcará profunda huella en el propósito de aplicar a la teología el método dialéctico, y que, a pesar de las contradicciones de que fue objeto, será imitado por sus sucesores, y perfeccionado hasta dar frutos abundantes en el siglo XIII. En Abelardo la erudición y la retórica prevalecen sobre la sustancia. Pero representa la continuación de un espíritu que ya se dejaba sentir desde los dialécticos del siglo XI en medio de sus extravíos, y del que tenemos un buen ejemplo en San Anselmo. En lugar de atenerse a una simple aceptación de la fe («fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum»), intenta la comprensión de los misterios hasta donde pueda llegar la inteligencia humana. Distingue los campos de la razón y de la fe, pero no siempre supo mantenerse estrictamente dentro de los límites de cada uno, exagerando el alcance de la primera para la comprensión y explicación de los misterios. No los niega ciertamente, pero su mentalidad de dialéctico repercute en su concepto de la teología, tratando de explicarla «quoddamodo rationaliter». Más que el fondo de los problemas, le interesa su formulación conforme a las leyes de la dialéctica: «Vocum proprietas et recta impositio... magis quam rerum essentia»[30]. Incluso cree que el misterio de la Santísima Trinidad queda dentro del alcance de la razón en virtud de una cierta inspiración divina, común a los paganos y a los judíos[31].

Su propósito de abordar los misterios de la fe con ayuda de la pura razón natural aparece claro en el siguiente pasaje, que corresponde a su enseñanza en la abadía de Saint Denis: «Sucedió entonces que me apliqué a disertar sobre los fundamentos de nuestra fe con ayuda de comparaciones suministradas por la razón humana. Componía entonces un tratado de teología sobre la unidad y la trinidad divinas para uso de mis alumnos. Estos, además de las 'autoridades', reclamaban razones humanas y filosóficas, y había que darles explicaciones inteligibles más que afirmaciones. Decían que es inútil hablar

[29] PL 178,1144A. [30] *Dialectica* (ed. COUSIN) p.349.

[31] *Theologia christiana* I: PL 178,1126; *Introductio in Theol.* I: PL 178, 998; *In Epist. ad Rom.*: PL 178,803.

si no se entiende lo que se dice, que no se puede creer sino aquello que antes se ha comprendido («nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum») y que es irrisorio enseñar a otros lo que no entienden ni ellos ni el que lo enseña» [32].

El tratado *Sic et Non* comienza planteando la cuestión: *Quod fides humanis rationibus sit astruenda, et contra.* Su intención aparece claramente cuando en un texto de San Pedro sustituye la palabra *spes* por la palabra *fides*. *De ea quae est in nobis* «fide» (spe)... *rationem reddere parati* (1 Pe 3,15). La «razón» prevalece sobre la «autoridad»: «Non doctoris opinio, sed doctrinae ratio ponderanda est» [33]. «Solamente los ignorantes recomiendan la fe antes de comprender» [34].

4. **Orden del saber.** Abelardo tiene un vivo sentimiento de la jerarquía de los grados del saber, ordenados instrumentalmente a la ciencia suprema, que es la inteligencia de la Sagrada Escritura. Primero son las artes liberales, entre las cuales la principal es la dialéctica («tanquam sacrae paginae admodum necessaria»). Sigue la filosofía y, por último, la Sagrada Escritura, en cuyo estudio consiste la teología. Pero su escasa formación filosófica, inevitable cuando todavía no se habían recuperado los escritos de los filósofos griegos, no le permitió hacer aportaciones positivas en ninguna de ellas. Su filosofía viene a quedar reducida casi exclusivamente a la dialéctica, y su método, a la aplicación de ésta a la teología: «Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophiae principatum... possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere» [35]. «Unde et beatus Augustinus, ceteri quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam dialecticam praecipue Sacrae Scripturae admodum necessarium perhibent» [36].

Como Descartes, proclama la necesidad de una crítica previa de nuestros conocimientos, aplicando la duda para llegar más seguramente a la verdad: «*Dubitando* enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus; iuxta quod et Veritas ipsa: *Quaerite*, inquit, *et invenietis, pulsate et aperietur vobis*» (Mt 7,7) [37].

[32] *Hist. calam.* 9: PL 178,140-143.
[33] *Sic et Non* pról.: PL 178,1348D.
[34] *Introd. in Theol.* II 3: PL 178,1046-1047.
[35] V. Cousin, *Ouvrages inédits* p.435.
[36] *Theol.* II 2: PL 178,1040; *Hist. calam.*: PL 178,138-143.979.1166.
[37] *Sic et Non*: PL 178,1349AB.

Si no fue inventor de la *quaestio* y la *disputatio*, por lo menos contribuyó poderosamente a consolidarlas en teología. Después de él ese método se hace corriente en filosofía y en derecho [38].

Desde tiempo atrás se experimentaba la necesidad de concordar las opiniones aparentemente discordantes de los Santos Padres sobre algunos problemas teológicos. Hincmaro de Reims estableció reglas para una recta interpretación. El mismo procedimiento lo venían aplicando desde el siglo XI los canonistas, como Bernoldo de Constanza († 1110) e Ivo de Chartres († 1116), para concordar las «autoridades». Abelardo lo aplica ampliamente en su *Sic et Non*, donde enfrenta textos de Santos Padres a propósito de 158 «cuestiones teológicas». No hay que interpretar este procedimiento en sentido de escepticismo, ni menos de tratar de oponer entre sí los testimonios para debilitar el argumento de autoridad. Por el contrario, se trataba de compararlos para aquilatar su sentido y azuzar la inteligencia a la investigación: «Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio» [39].

Claro es que no basta proponer las cuestiones y enfrentar las opiniones de los Santos Padres. Con esto sólo poco habría avanzado la teología. Para que este método llegue a ser útil será preciso perfeccionarlo bastante más. Es necesario concordar entre sí esos testimonios. Del método abelardiano al de Santo Tomás hay bastante diferencia. También Santo Tomás planteará las cuestiones *(Utrum)*, colocando por delante las opiniones adversas *(Videtur quod non)*. Pero no se detiene aquí, sino que a continuación añadirá en el *Sed contra* otra «autoridad», y después explicará el tema controvertido en el *Respondeo, Dicendum*..., terminando con la solución de las dificultades. Es la contextura de un «artículo», en que llegaron a sintetizarse todos los procedimientos anteriores. No obstante, hay que reconocer que Abelardo contribuyó a preparar el camino para la labor de sistematización que se intentará en su mismo siglo, y que culminará en el siguiente.

5. **Los universales.** En cuanto a la noción de filosofía, Abelardo no añade nada de particular. Se limita a repetir las definiciones que encuentra en Boecio y San Isidoro. La filosofía es «scientia discernendi». Filósofo es aquel «qui causas

[38] «Die abaelardsche Methode wurde die Grundlage für die Art und Weise der Quaestionen und Disputationen der späteren Epoche auf theologischen, philosophischem, kanonistischem und zivilrechtlichen Gebiete» (D. H. DENIFLE, *Arch.* I 620).

[39] *Sic et Non* pról.: PL 178,1349A.

occultas rerum comprehendere et deliberare valet»[40]. Tampoco introduce innovaciones en la división, aceptando la tripartita en *física*, *lógica* (dialéctica) y *ética*.

Su contribución positiva a la filosofía queda reducida a la cuestión de los universales, en la cual, si bien no llega a una noción completa por carecer de una teoría psicológica clara sobre el funcionamiento de las facultades cognoscitivas, y en concreto de la abstracción, tiene aciertos, sobre todo en su crítica del realismo exagerado, aunque su orientación, más que hacia el realismo moderado, se inclina a una actitud que preludia la de los nominalistas del siglo XIV y de los empiristas del XVIII. Es una actitud propia de un lógico o de un gramático que enfoca el problema desde un ángulo parcial, y, por lo tanto, deficiente.

a) *Res-voces-sermo.* Abelardo se sitúa ante el problema, tal como lo encuentra planteado en su tiempo, en la alternativa de Boecio. Los universales—géneros, especies—, ¿son *cosas* (res), o *palabras* (voces)? Los «realistas», como San Anselmo, Odón de Tournai, Guillermo de Champeaux, habían respondido que son *cosas*. Roscelin, situándose en el extremo opuesto, había contestado que son *palabras*. Abelardo se aleja un poco de la alternativa y adopta otra posición ya señalada por Boecio; los universales no son cosas, ni tampoco puras palabras, sino *sermones*, fijándose sobre todo en su *significado* y en la cualidad lógica de la *predicación:* «Universale, quod in pluribus natum est *praedicari*, singulare vero quod non»[41]. Desde este punto de vista, rechaza tanto la teoría realista como la verbalista de Roscelin.

b) *Contra los realistas exagerados*, niega que los universales sean cosas *(res)*, ni que existan fuera de las cosas individuales. Solamente existen los individuos. Los géneros y especies no existen en sí, sino que hay que buscarlos en las cosas mismas.

Los universales no pueden ser *cosas (res)*, porque las cosas no pueden predicarse unas de otras: «Nam rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus» (p.16). «Rem de re praedicari monstrum dicunt»[42]. Gramaticalmente es correcto

[40] De Boecio toma la definición: «Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta». Y de San Isidoro la siguiente: «Est, inquit, philosophus qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet, et omnem bene vivendi tramitem tenet» *(Theologia christiana* II: PL 178,1178C).

[41] *Dialectica* (ed. GEYER) p.9; B. GEYER, *Die Patristische und Scholastische Philosophie:* Ueberwegs Grundriss 2 (1951) p.217.

[42] JUAN DE SALISBURY, *Metal.* II 17.

decir «el hombre es una piedra». Pero es falso lógicamente, porque no todos los predicados que pueden atribuirse a un hombre son lógicamente válidos. Los singulares no se predican de los singulares. Es absurdo decir que Pedro es Juan. Y en la realidad no existen más que los singulares.

Abelardo es certero en la crítica de las distintas modalidades del realismo. El individuo no se constituye por la adición de formas accidentales a la naturaleza universal: «Sed cum velint omne individuum per accidentia effici, oportebit rursus ipsam socratitatem per propriam formam effici et illam iterum per aliam usque in infinitum» (p.65). Las formas son diversas cada una de por sí: «Formae ipsae in se ipsis diversae sunt invicem» (p.17). Tanto la materia como la forma son propias de cada individuo: «Nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, sive illud materia sit sive forma. Nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere» (p.13). El pensamiento de los contrarios equivalía a lo siguiente: el individuo se constituye por la adición de formas accidentales a la esencia o naturaleza universal. Y, a la inversa, el universal se obtiene por sustracción de esas formas accidentales de los individuos concretos. Abelardo responde que, sustrayendo todas las formas accidentales de cualquier individuo, no llegamos al universal, sino a su sustancia misma, que es particular.

Tampoco admite otras formas disimuladas de realismo, como son la teoría de la *indiferencia* (Guillermo de Champeaux) y de la *colección* (Joscelin de Soissons). La primera consistía en afirmar que «singulos homines in seipsos discretos idem esse in homine dicunt, id est non diferre in natura humanitatis». Es decir, que las cosas son singulares en aquello en que se distinguen, y universales en aquello en que no se diferencian. La segunda sostenía que «Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, sed omnes homines simul *collectos* speciem illam quae est homo dicunt». Es decir, que los géneros y las especies son *colecciones* de individuos.

Abelardo las rechaza en virtud de su concepto de la *predicación*. No es lo mismo *convenire cum pluribus* que *praedicari de pluribus*. En el primer caso, el universal no se distinguiría del singular, pues cada individuo perteneciente a esas *colecciones* tendría en sí todo lo que tiene el universal: «Quod habet homo habet Socrates et eodem modo». Por lo tanto, «neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur» (p.16). Así, pues, el universal no hay que buscarlo en las *cosas*, todas las cuales son singulares tomadas en sí mismas o colectivamente, y per-

manecen singulares por muchos accidentes que se les quieran suprimir.

c) *Contra el verbalismo de Roscelin.* Al rechazar una parte de la alternativa boeciana *(res-voces)*, parece que Abelardo debería incurrir necesariamente en el verbalismo de Roscelin. Si los universales no son *res*, deberán ser *voces*. A esta parte se inclina, poniendo el universal en la palabra: «restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus» (p.16). En este sentido, pudo Juan de Salisbury considerarlo como continuador de Roscelin, o de la *sententia vocum*[43].

Juan de Salisbury comprendió bien la relación de Abelardo con Roscelin en cuanto que ambos se oponen al realismo exagerado, que sostenía que los universales son cosas (res). Expresa también exactamente que la actitud de Abelardo es un *nominalismo*, en cuanto que pone el universal en las palabras consideradas como *nombres (nomina)*. Sin embargo, Abelardo matizaba más, y tenía plena conciencia de que su posición se apartaba de la de Roscelin, distinguiendo entre la simple palabra (vox) y el nombre *(nomen)*, y, sobre todo, el *sermo*, entendido en el sentido de predicación. En la *Logica «Ingredientibus»* se limita a concluir que los universales no son *cosas (res)*, sino *palabras (voces)*. Pero en la *Logica «Nostrorum petitioni sociorum»* aclara mucho más su posición, precisando la distinción entre la simple palabra como *sonido* y la palabra con una *significación*.

La palabra en cuanto *vox* no es, como decía Boecio, más que una percusión del aire por la lengua: «est autem vox, Boethio teste, aeris per linguam percussio, quae, per quasdam gutturis venas quae arteriae vocantur ab animali profertur» (p.335). En este sentido, la palabra *(vox)* es solamente un sonido físico, natural, que de suyo carece de significado, y, por lo tanto, no es un universal, pues no puede predicarse de otras cosas. En cambio, la palabra como *sermo* no es tan sólo un sonido gutural o articulado, sino que tiene un significado convencional, establecido por los hombres, pero válido y legítimo. Las palabras son signos de las cosas *(vox significativa)* y pueden servir como términos de las proposiciones. Así, es legítimo decir: el *hombre es un animal*, pues la palabra es un «sermo praedicabilis». Por lo tanto, el universal puede definirse de esta manera: «Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen *homo*, quod particularibus hominibus coniungi-

[43] JUAN DE SALISBURY, *Metal.* II 17: PL 199,874C.665A.

bile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum» (p.16).

Tenemos, pues, que en la naturaleza no existen los universales como realidades o cosas, sino que solamente se reducen a *palabras*, las cuales, por convención de los hombres («comparatione hominum»), tienen un significado para poder aplicarse a *ideas (intellectum)* o a *cosas (res)*, en lo cual consiste la *predicación*. De suerte que la actitud de Abelardo equivaldría a haber desplazado la cuestión de su aspecto ontológico a un aspecto lógico, pero sin llegar a una solución del problema. En realidad permanece todavía enredado en la alternativa de *res* y *voces*[44].

d) *La abstracción*. Sin embargo, Abelardo hizo algo más. No conoció la *logica nova* ni el libro *De anima*, de Aristóteles, pero tiene ciertos barruntos de la teoría de la abstracción a través de Boecio, si bien entendiéndola de tal modo que desemboca en un concepto nominalista del universal, muy semejante al que veremos en siglos posteriores.

Distingue entre conocimiento sensitivo, imaginativo e intelectivo. Por los sentidos percibimos los objetos materiales presentes en su particularidad concreta. Vemos este hombre, Sócrates, o la torre cuadrada de Cluny. De estas percepciones sensitivas, nuestra imaginación forma una imagen viva, concreta y precisa en todos los pormenores, que corresponde a cada objeto particular, y que conservamos en la memoria aun cuando dejemos de percibir el objeto e incluso cuando éste haya desaparecido. Podemos imaginar un hombre o una torre aun cuando aquél haya muerto y ésta haya sido destruida.

A su vez, el entendimiento realiza una labor abstractiva sobre esas imágenes. Prescinde de lo concreto y particular y solamente se fija en lo que muchos individuos semejantes tienen de común. Con esta consideración el entendimiento no falsea la realidad, sino solamente la considera de una manera distinta de los sentidos o de la imaginación. El entendimiento puede considerar por separado lo que en la realidad está unido. La forma y la materia están unidas en la realidad. Pero el entendimiento puede considerarlas separadamente («divisim non

[44] Así lo expresan, en elogio suyo, varios epitafios que se le dedicaron.

... Hic docuit voces cum *rebus* significare,
et docuit voces *res* significando notare.
Errores generum correxit, ita specierum;
hic genus et species in *sola* voce locavit,
et genus et species *sermones* esse notavit...
Hic quid *res* essent, quod voces significarunt
Lucidius reliquis patefecit in arte peritis...

(PL 178,104.)

divisa considerare»), fijando su atención bien en la una o bien en la otra: «Nihil nisi quod in ea est intelligo, sed non omnia quae habet attendo. Alius est modus intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat» (p.25). El entendimiento no se engaña al considerar por separado lo que no existe separadamente, sino que «divisim attendit non divisa». El conocimiento verdadero consiste en afirmar como existente juntamente lo que existe unido; el error o la opinión en componer juntamente lo que no está unido en la realidad. Puedo considerar separadamente a Sócrates como sustancia, como hombre o como gramático, aunque todo esto esté unido en la realidad [45].

De aquí resulta una representación que se distingue de la sensible y de la imaginativa en que éstas son claras, distintas, vivas, determinadas, precisas y particulares, mientras que aquélla es vaga, confusa, débil, indeterminada y común. Hay imágenes propias de cada individuo, y otras más generales y comunes. Las primeras son las imágenes de la imaginación. Las segundas son los conceptos, o imágenes del entendimiento. Esta es la única diferencia que existe entre la percepción sensitiva, la imaginativa y la intelectiva; es decir, que la una es particular, clara y distinta, y la otra, común y confusa.

Así, pues, el concepto universal *(intellectus universalis)*, que se expresa mediante el *nomen universale* («sermo»), será nada más que una imagen borrosa, confusa y común, genérica o específica, según sea su mayor o menor grado de confusión obtenida por abstracción de los individuos particulares y aplicable o predicable de varias cosas semejantes. Y tanto será más universal cuanto sea más confusa y más común. Es decir, que el *concepto* universal de Abelardo no rebasa el campo de la *imagen*, no estableciendo más distinción entre el conocimiento imaginativo y el intelectivo que la que existe entre lo particular y lo común, lo claro y lo confuso. Un universal, por lo tanto, será nada más que la palabra con la cual designamos la imagen confusa extraída por el entendimiento de una pluralidad de individuos semejantes y que se hallan en un mismo «estado»: «Statum quoque homines res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concipit, qui vocabulum imponit». Nos hallamos, pues, en pleno nominalismo. No será muy diferente lo que Ockham dirá en el siglo XIV. Incluso Abelardo habla también de la «suppositio»,

[45] *Dialectica* ed. GEYER, p.25-26.

considerada como típica del concepto occamista del universal (GEYER, p.322).

Por esto, de las cosas que no percibimos por los sentidos, tenemos más *opinión* que *inteligencia*: «Unde homines, in his quae sensu non attrectaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit... Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensum non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere». Lo cual podemos apreciar en la sorpresa que nos llevamos cuando nos hemos formado una «idea» de una cosa que no hemos visto y llegamos a verla en la realidad. De donde resultaría que el verdadero conocimiento de las cosas es el que nos proporcionan los sentidos y la imaginación. Esa sería la verdadera ciencia, mientras que la inteligencia solamente nos llevaría a la opinión. Tampoco está esto muy lejos de lo que enseñarán los sensistas y empiristas del siglo XVIII.

e) *Ejemplarismo.*—Abelardo conoce la teoría ejemplarista de San Agustín, aunque la atribuye a Platón, a Macrobio y Prisciano: «Non sine causa maximus Plato philosophorum prae caeteris commendatur ab omnibus». En la mente divina («quam graeci Noyn appellant») existen las ideas ejemplares de todas las cosas, las cuales se identifican con Dios, que es una sustancia *incommutabilis, simplex*.

Sin embargo, Abelardo apenas saca partido de este ejemplarismo, que a otros posteriores les servirá para fundamentar una teoría de los universales *(ante rem)*. Se limita a hacer notar que el conocimiento de las cosas por estas razones eternas es propio de Dios y de muy pocos hombres: «intelligentia solius Dei est et valde paucorum hominum».

6. **Moral.** El breve escrito *Scito teipsum*, también llamado *Ethica*, sacaba de sus casillas a San Bernardo: «legite... et animadverte quanta et ipsi silvescant segete sacrilegiorum atque errorum». Más que una moral en sentido filosófico, se trata de una definición en general del vicio y del pecado, de la penitencia y la confesión. Más explícito es Abelardo en otros pasajes, donde pondera la ética como la cumbre del saber y la disciplina más noble que enseñaron los filósofos paganos. Las demás ciencias son ante ella como siervas ante su señora, porque es la parte de la filosofía que trata del sumo bien y del fin de la vida, y esto es más importante que la gramática y la dialéctica [46]. Es posible que, más que las páginas del Scito teipsum, escandalizaran al abad de Claraval las ponderaciones que hace

[46] *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum*: PL 178,1613-1637.

Abelardo de las virtudes de los paganos, en quienes se habrían inspirado los Santos Padres para describir las virtudes [47].

7. **Influencia de Abelardo.** «Fumant scholae plures in Francia et aliis terris permaxime a duabus caudis ticionum fumigantium, videlicet Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti» [48]. A pesar de esta afirmación del irascible abad de Reichersberg, en realidad las repetidas condenaciones y los furibundos ataques de sus adversarios oscurecieron por bastante tiempo el nombre de Abelardo. No obstante, su influencia fue efectiva en el método de la teología, en que contribuyó a dar más cabida a la «ratio» y a afianzar el espíritu de rigor técnico en la investigación. Aunque no se puede hablar propiamente de escuela abelardina, se aprecia su influjo en varios escritos de la época, delatado por la división en *fides, caritas, sacramentum.* Así las *Sententiae Hermanni* («Epitome theologiae christianae»: PL 178,1659-1758), escritas después de 1139. Las llamadas *Sentencias de San Florián,* escritas después de 1138. Las *Sentencias* de Rolando Bandinelli (papa Alejandro III, † 1181). Las *Sentencias Parisienses,* escritas después de 1139. De Rolando Bandinelli dependen las *Sentencias* del maestro Omnebene († 1185). En lógica se apreciará la influencia abelardina en los maestros de París del siglo XIII.

En la cátedra parisiense de Santa Genoveva le sucedió el inglés ROBERTO DE MELUN († 1167), llamado también Roberto de Hereford, que probablemente había asistido a sus lecciones, y que, aunque amigo de los victorinos (había estudiado con Hugo de San Víctor) y enemigo de los abelardinos, depende, sin embargo, en no pocos puntos de Abelardo. Explicó en París artes liberales y los *Tópicos,* de Aristóteles (h.1131-1137), teniendo por oyente a Juan de Salisbury [49]. Abrió escuela de teología en Melun (h.1142). Atacó duramente a Gilberto Porreta en el concilio de Reims (1148). Regresó a Inglaterra en 1160 y fue elegido obispo de Hereford en 1163.

Escribió *Quaestiones de divina pagina* y *Quaestiones de epistolis Pauli* (dos redacciones, una amplia y otra más breve, quizá

[47] «Qui (philosophi) quantis claruerint virtutibus, ipsa eorum tam vita quam doctrina perhibet: qui nequaquam, ut arbitror, tam diligenter virtutes describerent, dum moralia tradunt instituta, nisi eas in seipsis certis cognoscerent experimentis, quas quidem descriptiones virtutum sancti et doctores ab ipsis assumere non sunt dedignati, cum aut iustitiam aut fortitudinem aut caeteras virtutes eis nobis exprimunt verbis, quasi ab ipso Spiritu eadem locuta fuisse non ambigant» (*Theologia christiana* II: PL 178, 1175; cf. 1170).

[48] GERHOCH DE REICHERSBERG en carta a Adriano VI (E. PORTALIÉ, *Abélard:* Dict. Théol. Cath. p.1 col.51). [49] *Metalog.* II 10: PL 199,867C.

resumen de algún discípulo)[50]. Fue muy moderado en sus opiniones y adversario de las exageraciones de los abelardinos. Se caracteriza por su concisión, claridad y sobriedad. Prefiere el interés del contenido a la belleza de la forma literaria: «Est quorum studium non solum in doctrina sacrae scripturae, verum etiam in saecularium artium disciplinis, ut magis ornate loquantur quam vere, et magis delectent quam prosint, auresque pascant et non animum»[51].

BIBLIOGRAFIA

Obras

MIGNE: PL 178.

COUSIN, V., *Ouvrages inédits d'Abélard* (París 1836).

— *Petri Abaelardi opera*, 2 vols. (París 1849-1859).

STÖLZLE, R., *Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et Trinitate divina* (Freiburg 1891).

GEYER, B., *Peter Abaelards philosophische Schriften, Logica «Ingredientibus» y Logica «Nostrorum petitioni sociorum»*: Beiträge, 21 p.1-4 (Münster 1919-1933).

— *Abaelardiana inedita. Super Perihermencias XII-XIV*. Twelfth Century Logic, Text et Studies II (Roma 1958).

DAL PRÀ, M., *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*. Editio super Porphyrium. *Glossae in Categorias*. Editio super Aristotelem. *De interpretatione*. *De divisionibus*. *Super Topica Glossae* (Milán, Bocca, 1954).

DE RIJK, L. M., *Petrus Abaelardus. Dialectica*. First complete edition of the Parisian manuscript (Assen [Holanda] 1956). (Se basa en el manuscrito París, Nat. lat. 14614, que es incompleto, pues le falta la primera parte y el final).

— *Logica modernorum, A contribution to the history of earlier terminist logic* (Vangorcum et Co., Assen 1962).

Estudios

CHENU, M. D., *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle*: Rev. sc. ph. théol. (1935) p.258ss.

FRASCOLLA, G., *Pietro Abelardo*, 2 vols. (Pesaro 1950-1951).

GILSON, E., *Héloïse et Abélard* (París 1938).

GIULI, B. DE, *Abelardo e la morale*: Giornale critico di fil. italiana 12 (1931) p.33-34; *Note abelardiane*: ibid., 14 (1933) p.466-470.

LANDGRAF, A. M., *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard*: Spic. Sacr. Lov. (1934).

LASERRE, P., *Un conflict religieux au XIIe siècle: Abélard contre St. Bernard* (París 1930).

OTTAVIANO, C., *Pietro Abelardo: La vita, le opere, il pensiero* (Roma 1931). Cf. Sophia (1946) p.96.

RÉMUSAT, CH. DE, *Abélard*, 2 vols. (París 1845).

ROBERT, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie*... (París 1904), p.149-178.

[50] R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun. Quaestiones de divina pagina* t.1: Spicil. Sacr. Lov. 13 (Lovaina 1932).

[51] M. GRABMANN, *Geschichte der Schol. Meth.* t.2 p.349.

SICKES, J. G., *Peter Abaelard* (Cambridge 1932).
TOSTI, L., *Storia di Abelardo e dei suoi tempi* (Nápoles 1851, Roma 1888).
VACANDARD, E., *Abélard: sa doctrine, sa méthode* (París 1881).
— *Abélard:* Dict. Géogr. Hist. t.1 col.71-91.
VIGNAUX, P., *Nominalisme:* Dict. Théol. Cath. t.11 col.717-733).
ZIMARA, C., *Quelques idées d'Abélard au sujet de l'espérance chrétienne:* Rev. thom. 18 (1935) p.37-47.

CAPITULO VI

La escuela de Chartres

La fundación de la escuela de Chartres se remonta al obispo San Fulberto (960-1028), discípulo de Gerberto de Aurillac. A principios del siglo XII se destaca la figura del gran canonista *San Ivo de Chartres* († 1117) [1]. Pero llega a su mayor esplendor a partir de Bernardo de Chartres, el cual fija su carácter y orientación. Como nota fundamental puede señalarse el eclecticismo con que da acogida a elementos de procedencia muy diversa. Sin embargo, como fondo doctrinal predomina el platonismo, aunque de segunda mano, pues por ese tiempo solamente se conocían el *Fedón* y el fragmento del *Timeo* traducido y comentado por Calcidio, que ejerce profunda influencia. Tratan de explicar el Génesis aplicándole la cosmología del *Timeo*, y a la vez de interpretar a Platón mediante la Biblia. Otras tesis platónicas las reciben a través de Macrobio, San Agustín, Dionisio, Boecio y Escoto Eriúgena.

De este fondo platónico difuso procede la actitud de los carnotenses ante el problema de los universales. Todos o la mayor parte, en una u otra forma, se inclinan hacia el realismo exagerado. Así como la fuerte tendencia hacia el panteísmo en sus representantes más destacados.

La influencia de Aristóteles se deja sentir en la lógica y en el método. Poseen y utilizan el *Organon* completo. Dan amplia acogida a la teoría hilemórfica, pero no en sentido aristotélico, sino platónico, tal como la hallan en el *Timeo* comentado por Calcidio. Conocen el estoicismo a través de Séneca, de quien Bernardo toma algunas de sus tesis principales (*Ep. ad Lu-*

[1] Escribió un *Decreto* y *Panormia* (PL 161,47ss). Un poeta del siglo XII alude a él en versos satíricos contra los abogados:

Sanctus Ivo erat brito,
Advocatus et non latro.
Res miranda gentibus!

(P. FOURNIER, *Histoire des collections canoniques en Occident* [París 1932]; *Les collections canoniques attribuées à Ives de Chartres:* Bibl. Ec. de Chartres, t.58, 1897).

cilium 58). Nota distintiva de la escuela es un humanismo a la vez científico y literario. Cultivaron el trivio *(voces)* y el quadrivio (res). Se preocuparon por las ciencias naturales, las matemáticas, la astronomía y hasta la medicina. Conocen las obras árabes traducidas por Constantino el Africano. Poseían la *Theorica*, de Constantino Africano; el *Arte medica*, de Alejandro; la *Isagoge Iohannitii*; los *Aforismos*, de Hipócrates; el *De urinis*, de Teófilo; el *De pulsibus*, de Filaretes, y los comentarios de Galeno [2].

Cultivaron también intensamente los estudios clásicos y las artes liberales. Sus representantes se distinguen, en su mayor parte, por la pureza y elegancia de su latín. Revalorizaron el uso de la gramática y de la lógica como instrumentos indispensables para constituir la ciencia, con lo que vuelven al sentido que estas dos disciplinas, junto con la filosofía primera, tenían en Aristóteles como ciencias generales que suministran sus principios, sus nociones y sus métodos a todas las demás ciencias particulares [3].

La escuela de Chartres significa un acercamiento de simpatía a la filosofía de la antigüedad. Todavía no se conocía la mayor parte de las obras de los filósofos antiguos, que por aquel tiempo comenzarán a recuperarse a través de las traducciones toledanas. Pero ya se esboza el intento de una revalorización de los numerosos elementos filosóficos que habían sido incorporados al cristianismo en siglos anteriores.

BERNARDO DE CHARTRES († h.1124-1130). Es el primer gran maestro de Chartres. «Magister scholae» de 1114-1119. Canciller de 1119-1124. Tuvo por discípulos a Gilberto Porreta (1117), Guillermo de Conches (h.1120) y Ricardo de Coutances (profesor de París en 1122, obispo de Avranches, 1128). Escribió un tratado de lógica, que se ha perdido *(De expositione Porphyrii)*. Para reconstruir su pensamiento hay que acudir a las referencias dispersas en el *Metalogicon*, de Juan de Salisbury [4], «la fuente más abundante de las letras en los tiempos modernos» («exundantissimus modernis temporibus fons litterarum in Gallia») [5]. Lo presenta como un «gramático», amante de las letras y de los escritores de la antigüedad clásica, gigantes ante los cuales nosotros somos enanos, sobre cuyas espaldas debemos elevarnos para descubrir horizontes más

[2] A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen Age* (París 1895) p.240; B. GEYER, *Patristische und scholastische Philosophie* p.230.

[3] «In hac autem septem artium liberalium synodo, ad cultum humanitatis conducta, prima omnium grammatica procedit in medio, matrona vultuque habituque severo» (TEODORICO DE CHARTRES, *Heptateuchon* pról.; cf. A. CLERVAL, p.12).

[4] *Metal.*: PL 199,854.875-876.900.934-938.

[5] *Metal.* I 24: PL 199,854.

amplios: «Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea»[6]. El calificativo de «gramático» debe entenderse en el sentido que tiene en Quintiliano, como profesor de literatura latina clásica, encargado de cultivar el buen gusto y el estilo de sus alumnos y de formar su conciencia moral[7].

Juan de Salisbury lo califica de «perfectissimus inter platonicos saeculi nostri». «Opulentissimus et peripateticus palatinus, qui logicae opinionem praeripuit omnibus coaetaneis suis, adeo ut solus Aristotelis crederetur usus colloquio»[8]. No es fácil precisar en qué consiste el aristotelismo de Bernardo, como tampoco su platonismo, que tiene fuentes tan indirectas como Séneca, Cicerón, Macrobio, San Agustín, Boecio, Calcidio y Escoto Eriúgena.

El esquema general de su concepto de la realidad responde básicamente al neoplatonismo. Podemos sintetizarlo de la siguiente manera:

1.º *Dios.* En la cumbre de todos los seres y por encima de todos ellos existe Dios, realidad suprema, eterna, trascendente y separada de todos los seres.

2.º *Ideas ejemplares.* En la mente divina existen las ideas, o prototipos eternos, que Dios forma en su esencia y de su esencia, sin ninguna influencia exterior: «De se facit, et continet in se, externo non egens adminiculo»[9]. Son eternas, pero no coeternas, como las tres divinas personas, que tienen una sola naturaleza y una sola operación indivisible, mientras que las ideas vienen a ser como una especie de efecto del consejo divino: «velut quidam effectus, manens in arcano consilii, extrinseca causa non indigens, sicut aeternam audebat dicere, sic coaeternam esse negabat»[10]. La mente divina es el principio, la causa y el lugar de las ideas, las cuales se distinguen de Dios, y son los modelos inmutables e inalterables conforme a los cuales Dios crea libremente el universo («eorum quae natura fiunt exemplar aeternum»), y, a la vez, la condición necesaria de la providencia que Dios ejerce sobre el mundo.

3.º *Formas nativas.* En conformidad con las ideas ejemplares, Dios crea otras formas particulares *(formae nativae)*, que son distintas de las ideas, a la manera como la imagen, la copia

[6] *Metal.* III 4: PL 199,900C.

[7] E. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.259. Juan de Salisbury describe el método que seguía Bernardo en sus clases de la mañana y de la tarde *(Metal.:* PL 199,854-855).

[8] *Metal.* IV 35: PL 199,938: I 5: PL 199,832.

[9] *Metal.:* PL 199,938-939.

[10] *Metal.:* PL 199,939.

o la imitación es distinta del original. Estas son las razones de las cosas, que se unen a la materia caótica, informe y desordenada, para constituir los seres particulares, Tanto las ideas ejemplares como las formas «nativas» existen realmente. Pero las segundas son propiamente las que se unen directamente a la materia para constituir la esencia de los seres corpóreos. La *Naturaleza* es una realidad universal o una especie de organismo informado por una forma propia, distinta y superior a las de los seres individuales (¿alma del mundo?): «Ideas tamen quas post Deum primas essentias ponit, negat in seipsis materiae admisceri aut aliquem sortiri motum, sed ex his *formae* prodeunt *nativae*, scilicet imagines exemplarium, quas Natura rebus singulis concreavit»[11].

4.º *La materia.* Fuera del mundo de las formas existe la materia, masa caótica creada por Dios de la nada, que no es más que una sombra de realidad. A ella se unen las formas nativas, la informan, y de esta unión provienen los seres corpóreos particulares.

No se trata, sin embargo, de un hilemorfismo a la manera de Aristóteles, sino con neto sentido platónico, a la manera de Calcidio (*idea-hyle*). Bernardo sostiene contra los estoicos que ni la materia ni la forma son eternas. Ambas son creadas por Dios, aunque de distinta manera. La materia es sacada directamente de la nada, mientras que las formas nativas proceden de las ideas eternas existentes en la mente divina. Este es el sentido de estos versos de un poema perdido de Bernardo que cita Juan de Salisbury:

Non dico esse quod est, gemina quod parte coactum
materiae formam continet implicitam:
sed dico esse quod est, una quod constat earum:
hoc vocat Ideam illud Achaeus et ὕλην[12].

5.º *Los universales.* Este concepto de las ideas determina una actitud de realismo exagerado al aplicarlo al problema de los universales. Las ideas ejemplares subsistentes en la mente divina son los universales *ante rem*. Juan de Salisbury le reprocha haber interpretado en sentido platónico las «categorías» de Aristóteles, considerándolas como formas subsistentes, fijas, estables e inmutables[13]. Bernardo consideraba corroborado ese sentido ontológico de las ideas por la lógica y la gramática. Los géneros y especies son ideas fijas e inmutables. Asimismo, en gramática, de una misma raíz se derivan muchas palabras, cuyo

11 *Metal.*: PL 199,938.
12 *Metal.*: PL 199,938.
13 *Metal.*: PL 199,875.

sentido original hay que buscarlo en aquélla. Por ejemplo, de la *blancura*, que expresa la esencia en toda su pureza, se derivan el adjetivo *blanco* y el verbo *blanquear*. Así, pues, entre las palabras hay la misma relación que entre las ideas y sus participaciones particulares. La *blancura*, que es la esencia en toda su pureza, degenera al expresar la acción de *blanquear*, y todavía más cuando se mezcla con la sustancia material, en que llega al máximo grado de degradación.

GILBERTO PORRETA (1076-1154).—1. **Vida y obras.** Natural de Poitiers. Discípulo de Bernardo de Chartres (1117). Le sucedió como canciller en 1124, hasta 1141, en que pasó a enseñar a París, donde asistió a sus lecciones Juan de Salisbury, que lo elogia como el sabio más eminente de su tiempo y un ejemplo perfecto de maestro [14]. En 1142 fue nombrado obispo de Poitiers. San Bernardo denunció cuatro tesis sobre la Santísima Trinidad, consecuencia de su realismo exagerado, de las cuales tuvo que retractarse en el concilio de Reims (1248): 1.º Que existe diferencia real entre *Deus et divinitas*, entre la esencia divina y sus atributos. 2.º Que existe diferencia real entre la esencia divina y las divinas personas. 3.º Que sólo son eternas las divinas personas, pero no sus propiedades y relaciones. 4.º Que la naturaleza divina no se encarnó. Le combatieron también Clarembaldo de Arrás *(De Trinitate)* y Gaufredo, secretario de San Bernardo *(Libellus contra capitula Gilleberti Porretani)* [15]. Gualterio de San Víctor lo colocó entre los cuatro «laberintos de Francia».

OBRAS. Comentarios al *De Trinitate, De duabus naturis in Christo* y demás tratados teológicos de Boecio [16]. Comentarios a la *Isagoge*, de Porficio, y al *Organon* de Aristóteles. Co-

[14] «Utebatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare. Habebat enim connexas disciplinas easque theologiae servire faciebat, et cohibebat omnium regulas infra proprii generis limitem. Sunt enim singulae suis addictae generibus et statim ut alio traductae fuerint viciantur» (JUAN DE SALISBURY, *Hist. pont.* c.12, ed. R. L. POOLE, p.28). «Proprietates figurasque sermonum et in theologia tam philosophorum et oratorum quam poetarum declarabat exemplis» (ibid.).

[15] PL 64,185.

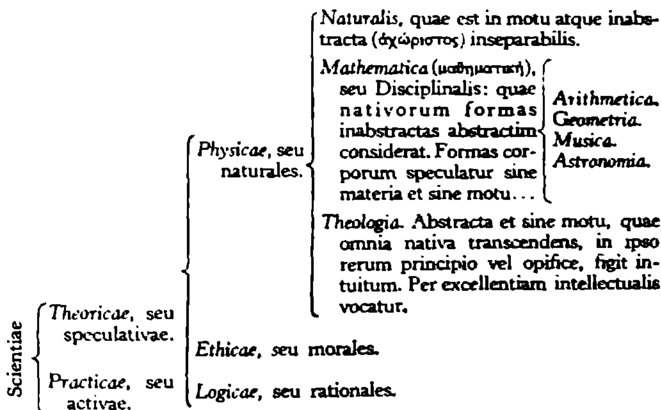
[16] Et hic praesul praesulum stat Pictaviensis
prius et studentium miles et castrensis.

(Metamorphosis Goliae; cf. B. GEYER, *Patristische und Scholastische Philosophie* p.239.) «No menos notable por la agudeza de su inteligencia que por la tenacidad infatigable en el trabajo» (M. GRABMANN, *Historia de la teología* p.49). «Une des personnalités marquantes du XII siècle par ses relations avec tous les maîtres en vue, par les hautes fonctions qu'il remplit, par ses doctrines philosophiques et théologiques qui eurent grand retentissement» (WULFF, M. DE, *Hist. de la phil. médiévale* t.1 p.211). «Gilbert est, avec Abélard, le plus puissant esprit spéculatif du XII siècle, et si Abélard l'emporte sur le terrain de la logique, Gilbert dépasse de loin Abélard comme métaphysicien» (E. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.262).

mentarios a las epístolas de San Pablo. *Liber sex principiorum* o *De sex principiis*, en el que expone los seis últimos predicamentos [17].

2. **Fe y razón.** Gilberto distingue perfectamente entre fe y razón. En teología, la razón debe subordinarse a la fe, la cual es antes que la primera. Pero no logró el equilibrio perfecto entre ambas cosas, inclinándose más bien a la tendencia de Abelardo a aplicar excesivamente la dialéctica a la teología: «In caeteris facultatibus in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accommodatur, non ratio fidem, sed *fides sequitur rationem*... In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem sed *fides praevenit rationem*. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus» [18].

3. **División de la filosofía.** Gilberto es uno de los primeros que dan acogida a la división aristotélica de las ciencias, que toma de Boecio. Pero con la particularidad de que la combina con la estoica, procedente de San Agustín y San Isidoro. Como criterios de división adopta la abstracción (separación) de la forma y el movimiento [19].



[17] PL 64,1255.1412.; ed. A. Heysse, *Liber de sex principiis Gilberto Porretano, ascriptus*: Opuscula et textus, «series scholastica», 7 (Münster 1929). M. Grabmann pone en duda su autenticidad, pero durante toda la Edad Media se le atribuyó tradicionalmente. La edición de Migne (PL 188,1257-1270) reproduce el arreglo de Hermolao Bárbaro, que corrigió el latín de Gilberto, quitándole mucha de la fuerza expresiva de su terminología (París 1541). Fue comentado por Roberto Kilwardby, San Alberto Magno, el carmelita Godofredo de Cornwall (s.xiv), Antonio André (s.xiv), Bonagracia de Esculo (s.xiv). Santo Tomás lo cita en la *Summa Theol.* 1 q.28 a.2c.

[18] PL 64,1303-1304C.

[19] PL 64,1265-1268.1316C.

4. **Grados de los seres.** Gilberto presenta el esquema platonizante común a la escuela de Chartres. Los seres se escalonan por orden de perfección en cuatro grandes planos, correspondientes a la categoría de sus formas:

1.º *Dios*, creador de todas las cosas, que es una *forma pura* sin materia. 2.º *Las ideas ejemplares* de las cosas existentes en la mente divina («corporum exemplaria substantiae sincerae»). Son *formas puras*, eternas, inmateriales, subsistentes («subsistunt tantum, non substant vere»). Hay cuatro principales, que corresponden a los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego. Pero subsisten fuera de la materia y no se unen ni mezclan con ella [20]. 3.º *Las formas nativas*, sensibles, creadas; son imágenes o copias de las formas ejemplares y se unen a la materia para constituir los seres concretos corpóreos. Provienen de las formas ejemplares a manera de una deducción («quadam exempli ab exemplari suo conformativa deductione venerunt»): «Habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar» [21]. Fuera del orden de las formas está: 4.º *La materia*, carente de forma y que fue creada por Dios.

5. **Los universales.** Su concepto de la realidad se refleja en su concepto de los universales. Gilson lo considera como realista exagerado, mientras que Wulff lo presenta como un «adversaire décidé du réalisme excessif» [22]. Ambas interpretaciones tienen su parte de verdad y pueden conciliarse si tenemos en cuenta la mentalidad de Gilberto. Para ello es menester desandar en sentido inverso el camino que sigue para llegar a la constitución de los individuos. Son dos procedimientos que vienen a responder, en cierto sentido, a la dialéctica ascendente y descendente de los neoplatónicos.

El proceso de la constitución de los individuos seguía un orden descendente: 1.º Dios, *forma pura*. 2.º Ideas ejemplares, *formas puras*. 3.º Formas nativas, «ejempladas» *(exemplum)*, *formas puras*, sin materia. 4.º Individuos concretos, que se constituyen por la unión de las formas nativas *(exempla)* con la materia.

Según esto, tenemos: *a)* Existen los individuos reales y concretos, que son sustancias compuestas de *materia* y de *formas nativas* creadas (subsistencias).

b) Existen los géneros y las especies, no como sustancias, sino como subsistencias, y son *formas ejempladas* de otros ejemplares superiores.

20 PL 64,1266.1267.1318.
21 J. DE SALISBURY, *Metal.* II 17: PL 199,875.
22 M. WULFF, *Histoire de la Philos. médiévale* t.1 p.212.

c) Existen las *ideas ejemplares* separadas *(abstractae)*, formas puras existentes en la mente divina.

d) Existe Dios, que es la forma pura subsistente por excelencia.

Ahora bien; para llegar a conocer esas *formas*, el procedimiento consiste en remontar a la inversa el orden ontológico, empleando una *abstracción* «formal» en sentido platónico, es decir, en separar mentalmente la *forma* de la *materia*. Así, a mayor separación de la materia, corresponderá mayor abstracción y más universalidad, es decir, más *forma pura*.

En la fase ontológica descendente, de las *ideas ejemplares* se pasaba a los *ejemplados* por una especie de deducción («deductio conformativa»). Primero, a las formas o subsistencias genéricas y específicas, y luego, a las formas nativas en los individuos. Ahora, en otra fase lógica ascendente se pasa de los *ejemplados* a los *ejemplares*. Y tanto más arriba se llega cuanto más se prescinda de la *materia*, que es la causa de la individualidad. Prescindiendo o abstrayendo de la materia, tenemos, en primer lugar, las *formas nativas;* después, las *formas específicas;* luego las *genéricas*, y, finalmente, llegamos a las *formas ejemplares*, que corresponden a las ideas divinas. Es el neto proceso neoplatónico de la formación del universal.

Esto es lo que se desprende de los textos en que Juan de Salisbury expone la opinión de Gilberto: «Universalitatem *formis nativis* attribuit, et in earum conformitate laborat; est autem *forma nativa originalis exemplum* et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, *habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar;* sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; *singularis* quoque *in singulis*, sed *in omnibus universalis* »[23].

A esto responde el procedimiento de la *collectio:* «Genus vero nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam eorum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus *similitudine comparata collectio*. Qua *similitudinis comparatione* omnes illae subsistentiae dicuntur unum *universale*, unum individuum, unum commune, unum genus, una eademque natura» [24].

Los individuos corpóreos están compuestos de *materia* y de una *forma* sustancial *(forma substantialis)*, o sea, de una *forma nativa* creada: «Unus enim homo una singulari humanitate..., ut pluribus humanitatibus plures homines et sub-

[23] *Metal.* II 17: PL 199,875D.876A.

[24] PL 64,1389. Es la teoría mantenida también por JOSCELIN (Gauslenus), obispo de Soissons (1125-1151).

stantiae» [25]. En cada individuo, la inteligencia puede considerar separadamente *(abstrahere)* lo que está unido en realidad. Así puede considerar la *forma sustancial nativa* prescindiendo de la materia.

Lo mismo puede hacer con otras muchas sustancias semejantes («quamvis *conformes* [cum-forma] tamen diversas»), prescindiendo de su *materia* y considerando solamente sus *formas* [26].

Después puede *comparar* entre sí todas esas formas («diversae subsistentiae») recogiendo sus *semejanzas*. De esta manera se constituye un *grupo* («collectio»): «Universalia quae intellectus ex particularibus *colligit»)*. Así llega la inteligencia a percibir la primera *subsistencia específica* (especie).

Prosiguiendo el procedimiento y aplicándolo a varias especies semejantes, prescindiendo de sus diferencias, se llega a la *subsistencia genérica*, forma (género), que no es más que «subsistentiarum secundum totam eorum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata *collectio*» [27]. Así va ascendiendo la inteligencia y percibiendo la naturaleza, las especies y los géneros en universal: «Quodammodo abstrahit, ut earum naturam perspicere et proprietatem comprehendere possit» [28].

Por último, la mente hace un último esfuerzo abstractivo, y, por encima de todas las formas o subsistencias nativas, de todos los ejemplos o ejemplados *(exemplum)*, llega hasta los *ejemplares (exempla)*, que son los modelos eternos o las ideas universalísimas de todas las cosas, y, finalmente, a Dios, que es la forma purísima, única y simplicísima.

De suerte que, aunque Gilberto habla de *abstracción (abstrahere)*, ese procedimiento no debe confundirse en manera alguna con el proceso abstractivo de Aristóteles, ni menos con el de Santo Tomás. En Gilberto conserva todo su fondo platónico, y se desarrolla en virtud de su concepto de la existencia real de las ideas o formas universales fuera de la mente.

6. **Las categorías.** En su *Liber de sex principiis* se propone explicar los seis últimos predicamentos *(actio, passio, quando, ubi, situs, habere)*. Comienza con un estudio preliminar sobre la *forma*: «Ratio vel forma est id quod *supervenit* composito, simplici constans et invariabili essentia». Las formas son entidades simples que sobrevienen a la materia y con ella constituyen las esencias compuestas. Hay dos clases de formas: a) *per naturam*, y b) *per artem*. Las primeras se subdi-

[25] PL 64,1378.
[26] PL 64,1262.
[27] PL 64,1389.
[28] PL 64,1374.

viden: 1) «quae in subiecto est et de subiecto praedicatur» («scientia in anima, grammatica»), y pueden ser sensibles y no sensibles («sensiles, non sensiles»), y 2) «quae in subiecto est, sed de subiecto nullo modo redditur» («calvitium de Socrate»)[29]. Gilberto da a las categorías aristotélicas el calificativo de *formas* y las divide en dos grupos. Las cuatro primeras (sustancia, cantidad, cualidad y relación) son formas *inherentes*. Las seis últimas *(sex principia)* son formas *assistentes* o «accesorias» (Abelardo había llamado al lugar y al tiempo «principia adiacentia»). Es una distinción que no responde al pensamiento de Aristóteles, el cual contrapone la *sustancia* a los nueve *accidentes* que la modifican y determinan. Gilberto contrapone la sustancia a las tres categorías que la afectan en sí misma («in proprio statu»). Esto se ve claro en cuanto a la cantidad y la cualidad. Pero no tanto en cuanto a considerar la relación como una categoría absoluta, ya que, si bien está sustentada en la sustancia como en su sujeto, requiere un término, sin el cual no se da la relación. Esta distinción de Gilberto es quizá una de las primeras fuentes de la controversia que se desarrollará a propósito del constitutivo de las divinas personas en la Santísima Trinidad para decidir si la relación es real o un simple ente de razón.

Los restantes predicamentos afectan a la sustancia, pero de manera más accesoria, respecto de otras sustancias («respectu alterius»). El más próximo es la *situación*, después de la cual vienen el *lugar*, el *tiempo*, la *acción*, la *pasión* y, por último, el *tener (habitus)*, ya que el sujeto que *tiene* muchas veces es distinto del objeto *tenido*. No es una distinción demasiado acertada ni contribuye gran cosa a aclarar el sentido de las categorías aristotélicas. No obstante, el mero hecho de proponerse la tarea de completar el pensamiento de Aristóteles contribuyó a acrecentar su renombre.

7. **Sustancia y subsistencia.** El concepto de los seres, constituidos esencialmente por «formas» en distintos grados de perfección, nos da la clave para interpretar algunas expresiones un poco extrañas de Gilberto y para comprender su teoría de los universales.

Gilberto distingue entre *sustancia* y *subsistencia*[30]. La *sustancia* es aquello «*quod est* sive *subsistens*». La *subsistencia* es aquello *quo est*. La sustancia es un individuo existente, sujeto de accidentes *(sub stat)*. La subsistencia es un individuo existente, pero que no es sujeto de accidentes. Todas las sustancias

29 PL 188,1259B. 30 *In De Trinitate*: PL 64,1281CD.

son subsistencias, pero no todas las subsistencias son sustancias. Así, todas las *formas puras* son subsistencias, pero no todas son sustancias. Las formas de los géneros y especies son subsistencias (generales y especiales), pero no son sujetos de accidentes, y no son sustancias: «Genera et species, id est, generales et speciales subsistentiae. Subsistunt tantum, non substant vere» [31].

Las sustancias son propiamente los individuos corpóreos, que se componen de *materia* y de *formas nativas*, o sea, de «subsistencias», creadas a imagen de las formas ejemplares y distintas de ellas. En cada individuo hay una «subsistencia» o *forma genérica* (corporeidad, animalidad), y otra *específica* (racionalidad, humanidad), además de las propiedades individuales. Tendríamos, pues, una modalidad anticipada de la pluralidad de formas.

8. **«Quod est» y «quo est».** De Boecio toma Gilberto una terminología que interpreta en función de su concepto de la *forma* como *subsistencia*. Es la distinción entre el *id quod est* y el *id quo est*. El *id quod est* de una cosa es lo que es cada cosa, es decir, la cosa misma completa en todas sus partes. Es la cosa concreta, individual: *Deus, homo*. El *id quo est* es aquello que hace ser a una cosa o lo que le determina a ser aquello que es. Esto es la *forma*, o la *subsistencia*, que puede ser genérica, específica o individual.

Esta terminología no tiene el sentido de contraponer lo concreto *(homo)* a lo abstracto *(humanitas)*. Ni menos todavía el de la distinción entre esencia y existencia, sino simplemente un sentido ontológico que proviene de su concepto de la constitución del individuo, es decir, de un *todo* y de sus *partes* esenciales. El hombre es un *todo* (materia y forma, *quod est)*. Pero ese todo es lo que es en virtud de la forma, genérica o específica, que lo determina *(corporalitas, humanitas)*. Esas formas son las *subsistencias (quo est)*.

En Dios, que es *forma pura y simple*, se identifican el *id quod est (Deus)* y el *id quo est (divinitas)*. Es subsistencia pura. En cambio, en el hombre y en todas las sustancias creadas se distinguen el *id quod est (homo, corpus)* y el *id quo est*, o sea la *forma* o la *subsistencia*, por la cual son lo que son *(humanitas, corporalitas)*. Hay una composición, de suerte que puede decirse que en el hombre y en todos los seres creados, una cosa es el *todo* («id quod est»), o el individuo concreto existente, y otra el *id quo est*, o sea la forma por la cual es aquello que es.

31 PL 64,1267.

El hombre concreto *(homo, Petrus)* es un *id quod est* completo, una *sustancia*. Pero la parte formal que lo constituye como tal es la *forma* o *subsistencia*, genérica, específica o individual *(corporalitas, humanitas, racionalitas)*. El cuerpo es cuerpo por la *corporeidad*, y el hombre es hombre por la *humanidad*, que es su forma específica, o la subsistencia que lo constituye como tal [32]. Recordemos que Dios es el creador de todas las cosas y que crea *formas nativas* a imagen de las formas ejemplares subsistentes, que son sus mismas ideas divinas. Crea formas *genéricas (corporalitas)* y formas *específicas (humanitas)*. Esas formas son las que se unen a la materia y se multiplican en individuos. Las formas no son *sustancias*, sino *subsistencias*, de las cuales resultan las sustancias *(diversae substantiae)*. Así, los seres concretos son lo que son en virtud de las formas o subsistencias.

A la escuela gilbertina pertenecen SIMÓN DE TOURNAI († h.1201), RAÚL ARDENS (segunda mitad s.XII), ALANO DE LILLE († 1203), NICOLÁS DE AMIENS († post 1203), el CARDENAL LABORANS († 1191), el MAESTRO MARTÍN (¿de Fugeriis?) y otros [33].

TEODORICO DE CHARTRES († 1150-1155) (Theodoricus Brito, Terricus).—1. **Vida y obras.** Hermano menor de Bernardo. «Magister scholae» de 1121-1134, en que salió de Chartres. Enseñó en París en 1140. Regresó a Chartres al año siguiente (1141), sucediendo como canciller a Gilberto Porreta. Asistió al concilio de Reims (1147), en que fueron condenados Gilberto y Abelardo. Tuvo por discípulos a Hermann el Dálmata (1144), que le dedicó su traducción del *Planisferio*, de Tolomeo; Roberto de Retines, cuyas traducciones utilizó, y Juan de Salisbury, quien lo califica de «artium studiosissimus investigator» [34].

Es una de las figuras más representativas del movimiento humanista y platonizante de la escuela de Chartres, así como de su inclinación a las ciencias naturales. Combatió contra los «cornificios» (1130). Se interesó por las ciencias naturales, las matemáticas y la medicina. Cultivó el trivio y el quadrivio: «Para filosofar son precisos dos instrumentos *(organa)*: el espíritu y su expresión. El espíritu se ilumina por el cuadrivio; su expresión elegante, razonada, adornada, es suministrada por el trivio» [35]. Para interpretar el Génesis es necesario dominar todas las artes del quadrivio [36].

[32] PL 64,1318ss.

[33] Cf. A. M. LANDGRAF, *Introd. a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* p.138-160.

[34] *Metal.* I 5: PL 199,832B.

[35] *Eptateuchon* pról.; cf. A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres* p.221.

[36] «Adsunt igitur quatuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, quibus instrumentis in hac theologia ut breviter

Obras. *Eptateuchon* (antes de 1156). Manual completo de artes liberales. Es la obra didáctica más importante del siglo XII, que resume enciclopédicamente todo el saber de su tiempo [37]. *De inventione rhetoricae ad Herennium* [38]. *Hexaemeron*, o *De sex dierum operibus*, o *De septem diebus et de sex operum distinctionibus* [39]. *Librum hunc* (comentario al *De Trinitate*, de Boecio) [40].

2. **Dios.** De Boecio o de Calcidio toma Teodorico un conjunto de nociones, que no logra asimilar, y le llevan a expresiones comprometedoras, de sabor panteísta. Una de ellas es la noción de *forma*, entendida en sentido platónico. De Boecio pudo tomar la frase «omne esse ex forma est» [41]. Otra es una especie de pitagorismo, que le hace buscar relaciones numéricas en todas las cosas.

Dios es la unidad *(unitas)* eterna e inmutable. Siendo la unidad, es también la igualdad *(aequalitas)*, que es lo mismo que la verdad. En esto se diferencia esencialmente de las criaturas, las cuales son número, y, por lo tanto, mudables, pues el número admite adición y sustracción: «Quidquid est vel aeternum est vel creatura... At aeternum nihil est aliud quam divinitas, unitas ergo ipsa divinitas est» [42].

La existencia de Dios se prueba de manera matemática. Existe la multitud, que es el mundo de las criaturas. Luego necesariamente existe la unidad, que es Dios, porque no puede darse multitud sin unidad.

En el misterio de la Santísima Trinidad aplica a la generación eterna del Verbo el principio, de abolengo neoplatónico, «de la unidad solamente puede proceder la unidad». Así, pues,

utendum est; ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur» (cf. B. Haureau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibl. Nat.* t.1 [París 1890] p.63).

Geyer y Gilson hacen notar que basta fijarse en el *Eptateuchon* para apreciar la ampliación del horizonte cultural desde mediados del siglo XII. Teodorico cita 45 autores: en gramática, a Donato y Prisciano; en retórica, a Cicerón y Marciano Capella; en dialéctica, a Boecio y Aristóteles. Cita también a Columela, Higino, Tolomeo, San Isidoro, Gerberto. Utiliza ya casi toda la *logica nova (Primeros Analíticos, Tópicos* y *Elencos)*, aunque todavía no conoce el segundo libro de los *Primeros Analíticos* ni los *Analíticos* posteriores (Gilson, o.c., p.268; Geyer, o.c., p.233).

[37] Inédito. Mss. 497-498 de la biblioteca de Chartres. Descripción y análisis, A. Clerval, *Les écoles de Chartres au Moyen Age* (1895).

[38] Extractos en *Mélanges Graux* (París 1884).

[39] B. Haureau, *Notices et Extraits* t.1 p.52-70. Edición Jansen.

[40] Se lo atribuye W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus zu Boethius De Trinitate* (Breslau 1926) p.106-112.

[41] Juan de Salisbury, *Metal.* II: PL 199,883. Platónica es también su definición de la filosofía como conocimiento de las cosas inmutables: «Philosophia enim est studium sapientiae... Sapientia autem est comprehensio veritatis eorum quae sunt, id est immutabilium».

[42] B. Haureau, p.63.

el Padre es la unidad, y de él procede la igualdad, que es el Hijo, y de ambos el Espíritu Santo, que es la armonía entre la unidad y la igualdad: «Unitas ergo ex se per semel aequalitatem gignit... Unitas ergo in eo quod gignit, Pater est; in eo quod gignitur, Filius est»[43].

3. **Formalismo ejemplarista.** Su platonismo mal asimilado hace incurrir a Teodorico en expresiones poco felices, de aparente sentido panteísta, que, sin embargo, está muy lejos de su intención. Para interpretarlas hemos de tener en cuenta que no habla de la *forma* en sentido aristotélico, sino platónico; o, si queremos, en sentido ejemplarista, derivado de San Agustín y Boecio. Aunque se prestan a interpretaciones ambiguas, lo que en el fondo quieren decir es que Dios es la causa ejemplar de todas las cosas, que todas dependen de su creador en cuanto a su esencia y en cuanto a su existencia y que en todas se halla impresa la imagen divina.

En su pensamiento podemos ver implícito este esquema de los seres:

1.º Dios: unidad, forma pura y causa de todas las cosas.

2.º Formas universales de todas las cosas, existentes en la mente divina antes de la creación de los seres (formas ejemplares, sin materia).

3.º Formas particulares, constitutivas de los seres individuales (formas unidas a la materia).

Podemos considerar las cosas de dos maneras: antes y después de la creación.

a) *Antes de la creación* solamente existía Dios. Pero en la mente divina existían desde toda la eternidad las *formas* de todas las cosas, identificadas de una manera inexplicable con la simplicidad de su esencia[44].

Es decir, que en la esencia de Dios preexisten las formas

[43] «Unitas per se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem... Quamvis autem unitas et eius aequalitas penitus sint una substantia, tamen, quoniam seipsum nihil gignere potest... idcirco, ad designandas has proprietates quae sunt unitatis et aequalitatis... divini philosophi vocabulum *personae* opposuerunt, ita ipsa aeterna substantia dicatur *persona* genitoris secundum per quod ipsa est *unitas*, *persona* vero geniti secundum quod ipsa est *aequalitas*». «Istum modum, sive unitatis aequalitatem, antiqui philosophi tum mentem divinitatis, tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt... Quomodo connexio aequalitatis et unitatis (es decir, el Espíritu Santo) ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas» (B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. Nat.* t.1 [París 1890] p.65-66).

[44] *Librum hunc*, ed. W. JANSEN, p.16.

ejemplares de todas las cosas, sin alterar su simplicidad. Así están en Dios las esencias *(formae)* de todas las cosas, las cuales son inmutables y existen aun cuando no existieran los individuos particulares. Aun cuando no existiera ningún hombre y aunque todos los individuos humanos llegaran a desaparecer, existiría en la mente divina la idea o forma de la *humanidad (humanitas)* [45].

b) Si consideramos las cosas *después de la creación*, ésta es una producción de las cosas múltiples por la unidad: «Unitas, quae multiplicata componit numeros, vel unitates, ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum exsistentiae sunt» [46].

La unidad es la causa de la pluralidad, y la pluralidad depende de la unidad. La unidad está presente en la pluralidad y conserva las cosas en su ser; mientras que, cuando prevalece la pluralidad, las cosas se disgregan y corrompen: «cum autem unitas omnium rerum primum et unicum esse sit» [47].

De la forma única, existente en Dios, se derivan y participan todas las demás formas particulares y múltiples: «Unitas, quae multiplicata componit numeros, vel unitates, ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum exsistentiae sunt» [48]. El grado de verdad de las cosas depende del de correspondencia y semejanza *(aequalitas)* con el ejemplar eterno [49].

Pero Teodorico gusta de expresiones fuertes, cuya letra va más lejos de lo que él quiere sugerir. Por ejemplo: «At aeternum nihil est aliud quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est. *At divinitas singulis rebus forma essendi est;* nam, sicut aliquid ex luce lucidum est vel ex calore calidum, ita singulae res ex divinitate sortiuntur. Unde *Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur.* Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde vere dicitur: *Omne quod est, ideo est quia unum est*» [50].

Siendo Dios la unidad, y siendo la unidad la forma de todas las cosas, parece que Dios sería también la forma de todas las cosas, con lo cual tendríamos una modalidad clarísima de panteísmo. No obstante, esas expresiones atenúan su fuerza si no se toma la forma en sentido aristotélico, sino conforme al ejemplarismo platónico-agustiniano, en que Teodorico la entiende. Su alcance se reduce a significar que Dios es causa del ser de las cosas en cuanto a su esencia y en cuanto a su exis-

[45] *Librum hunc* p.17.
[46] *Librum hunc* p.17.
[47] *De sex dierum* p.109.
[48] *De sex dierum* p.109.
[49] *Librum hunc* p.15.
[50] *De sex dierum* p.108.

tencia, que está presente a ellas y que su existencia depende necesariamente de la existencia de Dios. Precisamente la prueba de la existencia de éste es que la pluralidad de las criaturas reclama necesariamente la existencia de la unidad, que es Dios.

Lo que se une intrínsecamente a la materia no es la unidad, ni la forma divina en sí misma, ni tampoco las formas universales subsistentes, sino las formas particulares de cada cosa, creadas conforme al ejemplar divino. Este ejemplar es del que puede decirse que «forma namque divina rerum omnium forma est». Pero sería ridículo concluir («deridenda illatio») que la divinidad en sí misma se une a la materia. Dios no puede materializarse («immateriari non potest»). Así, pues, cuando se dice que la divinidad es la forma de ser de cada cosa, no significa que deba unirse a la materia: «Sed cum dicimus singulis rebus divinitatem esse formam essendi, non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma, quae in materia habeat consistere»[51].

Así, pues, si se entienden las formas de las cosas en sentido ejemplarista, esas frases de Teodorico, a pesar de las deficiencias de expresión y de los equívocos a que se presta su fondo platonizante, pueden tener un sentido aceptable, quedando fuera de una interpretación panteística.

Dada esta unidad fundamental de todas las cosas, en todo el universo reina el orden y la armonía. Así también en el orden moral hay que hacer prevalecer el orden de la justicia (*iustitia naturalis*) sobre la confusión caótica de las pasiones y los vicios.

4. **La creación.** Teodorico enfoca el problema de la creación partiendo de la noción cristiana de la Trinidad. El mundo tiene cuatro causas. La *eficiente* es Dios Padre, Creador; la *formal*, el Hijo, o la Sabiduría divina, que dispone la forma ejemplar de la obra futura; la *material* son los cuatro elementos creados por Dios de la nada; y la *final*, la bondad (*benignitas*) divina, que ha creado los seres para hacerlos participantes de su propia felicidad.

Una conclusión semejante deduce de los atributos divinos. En el misterio de la Trinidad se atribuye al Padre la *unidad*, al Hijo la *igualdad*, al Espíritu Santo la *armonía* en el amor. Dios, en cuanto unidad (Padre), crea la materia; en cuanto igualdad (Hijo), las formas, y en cuanto amor (Espíritu Santo), el alma del mundo: «Unitas enim secundum quod unitas est materiam creat, formas vero rerum secundum hoc quod est unitatis aequalitas; ex eo quod est amor et connexio creat

[51] *Librum hunc* p.21.

Spiritum»[52]. Pero no son tres creaciones, sino una misma: «Creat ergo Pater omnia, Filius omnia, Spiritus omnia. Quicquid enim creat Pater, creat Filius, creat Spiritus Sanctus».

Tenemos, pues, tres principios fundamentales, de donde habrán de salir todas las cosas: 1.º, la materia primordial; 2.º, las formas; 3.º, el alma universal, que equivale al alma del mundo de Platón o a la «naturaleza» de los estoicos.

La materia primordial es una especie de caos, en que estaban confusos e indiferenciados todos los elementos. La diferenciación o separación se realizó de una manera dinámica, en virtud de la fuerza de gravedad y, sobre todo, por su diferencia de densidad. Las partes más pesadas (tierra y agua) se condensaron en el centro de la tierra, y las más ligeras (aire y fuego) ascendieron a lo alto y comenzaron a moverse circularmente en torno a la Tierra.

Un discípulo anónimo de Teodorico describe la materia como pura potencia contrapuesta a la absoluta necesidad de Dios. Es una carencia absoluta de forma, pero por eso mismo las apetece y tiende a tenerlas todas. La materia no es la nada, sino un «corpus incorporeum» que se halla «inter aliquam et nullam substantiam»[53].

Dios creó a la vez todos los elementos: Cielo (fuego-aire) y Tierra (agua-tierra). Están compuestos de partículas móviles y pueden transmutarse unos en otros: la tierra en agua, el agua en aire y el aire en fuego. Todos son ingrávidos por naturaleza, pero presionan unos sobre otros en virtud de su movimiento. La tierra no es sólida ni dura por naturaleza, sino en virtud de las presiones que ejercen sobre ella el aire y el fuego, los cuales son también ingrávidos, pero presionan sobre la tierra y el agua en virtud de su movimiento circular rapidísimo. A su vez, ese movimiento requiere un punto sólido de apoyo, que es la Tierra. Con esto completa Teodorico la teoría aristotélica de los «lugares naturales», en que los elementos se superponían por orden de densidad, con una interpretación cinética y mecanicista.

A esta interpretación corresponde su teoría del «impetus», *(impetus proiecti)*, que renovarán los nominalistas del siglo XIV. El impulso comunicado a un proyectil requiere un punto sólido de apoyo, y cuanto más firmemente se apoye el proyector en ese punto, tanto más potente será el movimiento que comunicará al proyectil: «tanto iactus proiicientis est impetuosior». Cuando se arroja una piedra, el ímpetu del proyectil proviene

[52] *Librum hunc* p.14.
[53] PARENT, J. M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* p.209.

de que el que lo lanza se apoya en alguna cosa sólida, y tanto más potente es el impulso cuanto más firme es el apoyo[54].

Con estos principios se propone explicar la creación del mundo *secundum physicam et ad litteram*. No hace falta advertir que la «littera» es el texto del Génesis, tal como lo describe Moisés, «philosophus divinus», y la «physica», la del *Timeo* comentado por Calcidio.

5. **La obra de los seis días.** En su tratado *De septem diebus et de sex operum distinctionibus* trata de interpretar la obra de los seis días, aplicándole los conceptos de la física platónica tomados de Calcidio. El primer día creó Dios la *materia*, es decir, los cuatro elementos, los cuales se yuxtapusieron en círculos concéntricos por razón de su mayor o menor densidad. El fuego, que es el más ligero, se colocó en el lugar superior, y en virtud de su movilidad comenzó a girar, describiendo un círculo completo, iluminando a los elementos inferiores, aire, agua y tierra. Así se explica lo que dice el Génesis: que Dios creó la luz el primer día.

El segundo creó Dios el *firmamento* («et posuit firmamentum in medio aquarum»). Esto se explica por la virtud calefactiva del fuego, que, al calentar el agua, hace formarse los vapores, los cuales se elevaron por encima del aire, quedando como sostenidos por éste. Así puede llamarse *firmamento*, porque, por una parte, se apoya en el agua y sostiene los vapores, y, por otra, rodea y comprime la tierra, dándole dureza y solidez. La obra del tercer día consistió en juntar en un lugar las aguas inferiores y hacer aparecer lo seco. Esto se explica también por la acción del fuego, el cual evaporó una parte del agua, dejanto al descubierto la tierra, al mismo tiempo que con su calor la preparaba para germinar hierbas y plantas.

El cuarto día creó Dios el sol, la luna y las estrellas. Teodorico lo explica considerando los astros como vapores condensados. La razón es porque los astros son visibles, mientras que el fuego y el aire son invisibles en su estado puro. Los astros provienen de la mezcla del fuego o del aire con otro elemento más espeso, el cual no puede ser la tierra, porque su pesadez la hace caer al centro del universo. Por lo tanto, tiene que ser el agua, que, condensada en vapor, forma los astros. Y éstos se alimentan de las exhalaciones que se desprenden de las aguas.

El quinto día fue la creación de los animales. Se explica porque, una vez formados los astros, comenzaron a girar, y

54 E. Gilson, o.c., p.271.

con su movimiento fue aumentando el calor, hasta que de este calor se produjo la vida. Primeramente el calor elevó la temperatura del mar, y resultaron los animales acuáticos y las aves. Después llegó a la tierra, y aparecieron los animales terrestres. Finalmente, el sexto día, creó Dios al hombre a su imagen y semejanza.

Después de esto descansó el día séptimo, lo cual quiere decir que ya no volvió a crear más especies vivientes. Los seres que aparecen después provienen, o bien de la mezcla de los elementos, o de los gérmenes (razones seminales, *ratio seminalis)* depositados por Dios en el seno de los elementos durante los días de la creación.

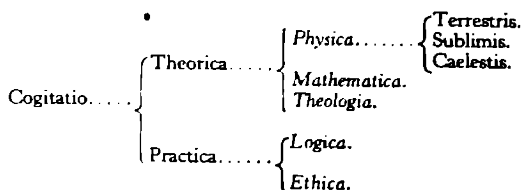
6. **Los universales.** El platonismo de Teodorico no podía menos de reflejarse en el problema de los universales. Existen las formas eternas inmutables y universales de todas las cosas, las cuales dependen de la forma divina *(unitas)*, aunque son distintas de ésta. Esas formas existen independientemente de los individuos, aun cuando éstos no existieran o llegaran a desaparecer: «Humanitas aequalitas quaedam et integritas essendi hominem est». Las formas se multiplican en individuos por razón de la materia a que se unen, la cual es la causa de su contingencia y mutabilidad: «Forma namque informatur a materia. Itaque mutabilis rei contactu in mutabilem sui transit inconstantiam». «Haec ergo huius summa sententia est, quae *natura semper una est, personae diversae*, ut in his quidem mutabilibus *humanitas* sine dubio una est in omnibus, diversae vero sunt *humanitatis personae*, ut Plato, Socrates et Cicero» [55]. Es fácil ver en estos textos y otros de la misma escuela de Chartres un concepto netamente platónico del principio de individuación, según el cual una *naturaleza universal* (v.gr., *humanitas)* o una especie se multiplica en *individuos* numéricamente distintos por la adición extrínseca de porciones cuantitativas de materia que la diversifican. Más adelante tendremos ocasión de volver sobre este tema.

CLAREMBALDO DE ARRAS († 1170).—Discípulo de Teodorico («doctor meus»). Preboste (h.1152) y arcediano de Arrás (1160-1170). Tiene gran veneración hacia Teodorico, pero impugnó a Gilberto y Abelardo. Escribió un *Comentario* al *De Trinitate* de Boecio (h.1153) [56].

[55] *Librum hunc* p.15.8.4.

[56] W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate:* Studien zur Hist. Theol. t.8 (Breslau 1926).

1. **Noción de filosofía.** En la división de la filosofía mezcla los esquemas aristotélico y estoico, a la manera de Gilberto:



No sólo subordina la filosofía a la teología, sino que las considera como intrínsecas la una a la otra: «intima philosophiae disciplina; theologizare est philosophari» (p.36). El objeto de la teología son las formas separadas de la materia: «Contemplatio formarum quae nihil debent materiae» (p.27).

2. **Concepto del ser.** Su concepto de ser consiste en un formalismo, derivado de Boecio: «Ubicumque aliquid est, essendi forma est» (p.51). Las *formas* van descendiendo y degradándose («descendunt, degeneraverunt») desde la primera, que es Dios, hasta las ínfimas, que son las de los seres corpóreos.

1.º Dios es la forma pura sin materia; es el ser primero, perfecto y trascendente, que está en todas las cosas como su forma de ser: «Forma sine materia aeternitas est, et ipsa Deus est» (p.60). «Prima illa entitas in omnibus rebus est forma essendi... ubicumque aliquid est essendi forma est. At ubique aliquid est; ergo ubique forma essendi est. Sed Deus essendi forma est. Deus igitur per essentiam ubique est» (p.59). Como hemos dicho de Teodorico, estas expresiones no deben interpretarse en sentido panteísta, sino solamente como intentos de subrayar que a Dios le corresponde el primer puesto en el orden jerárquico de los seres, y en especial de las formas.

La existencia de Dios se demuestra por el movimiento de los seres del mundo.

2.º Formas ejemplares. En la inteligencia divina existen las ideas ejemplares de todas las cosas. Son formas puras, eternas, perfectas, inmutables y divinas: «formae purissimae, in Deo complicatae». Son la norma y los ejemplares a que deben ajustarse las esencias de todas las cosas, con una igualdad exacta, sin exceso ni defecto.

3.º Formas corpóreas. Esas formas separadas no se comunican a la materia. Pero de ellas fluyen las formas particulares de todas la demás cosas corpóreas: «omnis corporum for-

mae ab illa... forma profluit» (p.58), sufriendo una especie de degeneración. Más que formas, deben llamarse *imágenes* de las formas: «formae istae quae in corporibus sunt, ab ideis divinae mentis vel a quattuor illis purissimis substantiis—las sustancias de los cuatro elementos—descendentes, ratione posterioritatis ab illis degeneraverunt, non formae sed formarum *imagines* recto appellari debent» (p.68). Hay cuatro sustancias purísimas, que son los cuatros elementos: agua, aire, tierra y fuego.

4.° Las cosas corpóreas se componen de materia y forma, que se contraponen entre sí como lo fijo y lo mudable *(vertibilitas)*, como la unidad y la multiplicidad, como lo que es y lo que propiamente no es. La materia es esencialmente potencia *(possibilitas)*, cambio y mutación, en virtud de lo cual puede recibir sucesivamente toda clase de formas. La forma es el *actus rei*, lo que propiamente da el ser a las cosas: «Omne esse ex forma est... quoniam forma perfectio rei et integritas est» (p.63). Es, pues, un hilemorfismo netamente platónico, en que queda gravemente comprometida la realidad sustancial de los individuos corpóreos.

3. **Los universales.** Su platonismo lleva a Clarembaldo al realismo exagerado. Los géneros y las especies existen realmente como formas separadas. Existe realmente la *humanidad (humanitas)*, no diseminada en cada uno de los hombres, sino una e idéntica en todos ellos: «Quoniam famosi doctores quidam singulos homines singularibus humanitatibus homines esse disseminaverunt, operae pretium duximus ostendere unam et eamdem humanitatem esse, qua singuli homines sunt homines» (p.42). La razón es clara: si la especie «hombre» es una, una debe ser también la forma, esto es, la «humanidad» por la cual el hombre es hombre: «Si igitur haec species 'homo' non nisi una, et haec species 'humanitas' non est nisi una».

4. **Principio de individuación.** Consecuencia de esto es su concepto del principio de individuación. La multiplicación de los individuos dentro de cada especie se realiza en virtud de las modificaciones accidentales variables que se sobreañaden a la forma específica única: «Licet eadem humanitate sint homines, propter *accidentium tamen varietatem* subintrat inter eos hominum pluralitas».

Es un caso típico del planteo del problema de la individuación en sentido platónico. Una vez establecida la unidad real de la forma específica *(humanitas)*, la multiplicación numérica

de los individuos dentro de la especie sólo puede realizarse por algún principio extrínseco sobreañadido. En Platón, las semejanzas o imitaciones de las ideas introducidas en la materia por el demiurgo se multiplicaban numéricamente en individuos distintos al quedar como disgregadas por las distintas porciones numéricas o cuantitativas de materia, la cual venía a ejercer una función semejante a la del vacío o del no-ser de los pitagóricos y atomistas.

Clarembaldo, o no conocía esta teoría platónica, o cree que la materia sola no basta como principio de distinción numérica, por ser esencialmente mudable y estar en perpetuo cambio («materia semper in motu et fluxu»), a diferencia de la forma, que siempre permanece fija y estable. Por su parte, sólo concibe la distinción numérica de los individuos por razón de sus modificaciones accidentales. Lo cual implicaría la consecuencia de que los individuos humanos son sustancialmente uno mismo y sólo distintos accidentalmente entre sí.

5. **El conocimiento.** El hombre tiene cuatro facultades cognoscitivas, a las que responden otros tantos grados de conocimiento: 1.º *Sentidos*, que necesitan como instrumento los órganos corporales y un medio transmisor, que es el aire exterior, y otro aire interior, además de unos humores encerrados dentro de la cabeza: «aer subtilissimus qui a physicis lux aetherea appellatur». 2.º *Imaginación*. 3.º *Razón*, que distingue lo particular de lo universal, y el bien del mal. 4.º *Inteligencia* (intellectibilitas), facultad puramente espiritual que no necesita de órgano corpóreo, concedida a pocos hombres, en especial a los profetas, por la cual el alma se eleva al conocimiento de Dios y de las formas que están en Dios.

GUILLERMO DE CONCHES (Shelley) (1080-1145). 1. **Vida y obras.** Natural de Conches (Normandía). Discípulo de Bernardo de Chartres (1110-1120) [57]. Enseñó en París hacia 1122. Fué después preceptor de Enrique Plantagenet. Buen gramático. Combatió a los «cornificios». Cultivó las artes liberales: «Hunc (Marciano Capella) meus a Conchis Willelmus saepe legebat» [58]. Pero da marcada preferencia al quadrivio *(res)* sobre el trivio *(voces)*. En filosofía es platónico («Plato, omnium philosophorum doctissimus»), e introduce la estética platónica en la escuela de Chartres [59].

Guillermo de Saint Thierry impugnó sus doctrinas trinitarias y su identificación del Espíritu Santo con el alma del mundo [60].

[57] JUAN DE SALISBURY, *Metal.* I 5: PL 199,832B.
[58] JUAN DE SALISBURY, *Enthet.*: PL 199,969 v.205.
[59] E. BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale* t.2 p.3.
[60] *De erroribus Guillelmi de Conchis, ad S. Bernardum*: PL 180,332-340.

Lo compara con Abelardo, y dice de ambos: «Piensan lo mismo y hablan lo mismo..., sólo que el primero disimulaba, mientras que el segundo declara brutalmente su común sentir»[61]. Se retractó, pero las críticas debieron de influir en su cambio de orientación, abandonando la teología para dedicarse a las ciencias naturales: física, astronomía, psicología fisiología, y medicina, en las que recibe la influencia de Constantino el Africano y Adelardo de Bath (1105-1116). De vez en cuando aparecen en sus escritos protestas de ortodoxia, a la vez que invectivas un poco malhumoradas contra la incomprensión de sus adversarios: «Christianus sum, non academicus»[62].

Reconoce la autoridad de los Padres en materias teológicas, de fe y costumbres. Pero reclama su independencia en cuestiones científicas: «In eis quae ad fidem catholicam vel ad institutionem morum pertinent, non est fas Bedae vel alicui sanctorum patrum contradicere». No obstante, «etsi enim maiores nobis, homines tamen fuere»[63].

OBRAS. *De Philosophia mundi*, enciclopedia científica, llamada también *Physica*, o *Summa de quaestionibus naturalibus*, publicada entre las obras de San Beda (PL 90,1127-1178) y entre las de Honorio de Autun (PL 172,39-102), atribuida también a Guillermo de Hirschau (*Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres*, Basilea 1531). *Dragmaticon philosophiae* o *Dialogus de substantiis physicis* (h.1145)[64]. *Secunda et tertia philosophia* (extractos del *Dragmaticon*)[65]. *Glosas al Timeo*[66]. *Glosas a la consolación de la filosofía*, de Boecio[67]. *Moralium dogma philosophorum* o *Moralis philosophica de honesto et utili*[68].

2. **Noción de filosofía.** El campo de la filosofía abarca toda la realidad visible e invisible: «Philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio. Sunt et non videntur *incorporalia* (Dios, los ángeles, los demonios), sensus enim extra subiectam materiam nihil potest. Sunt, et esse videntur *corporalia*, seu divinum seu caducum habeant corpus». Las realidades incorporales las conoce la inteligencia. Las corporales, la razón y los sentidos. Se propone hacer una exposición de toda la realidad, co-

61 PL 180,334.
62 *De philos. mundi*: PL 172,43.
63 *Dragmaticon* III p.65.
64 Ed. *Dialogus de substantiis physicis* confectus a WILHELMO ANEPONYMO philosopho, industria Guil. Grataroli (Argentorati 1567). (*Dragmaticon* por *Dramaticon*).
65 Fragmentos en V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard* p.669-677.
66 Fragmentos en V. COUSIN, ibid., p.648-657. Ed. J. M. PARENT.
67 CH. JOURDAIN, *Commentaires inédits de Guillaume de Conches et de Nicolaus Trivet sur la Consolation de la Philosophie* (París 1861).
68 J. HOLMBERG, *Das Moralium dogma philosophorum des G. de Conches* (Upsala 1929). Colección poco original de textos clásicos, calcada sobre Séneca (*De beneficiis*) y Cicerón (*De officiis*).

menzando por Dios, que es la «prima rerum causa», hasta el hombre, «de ipso multa dicentes»[69].

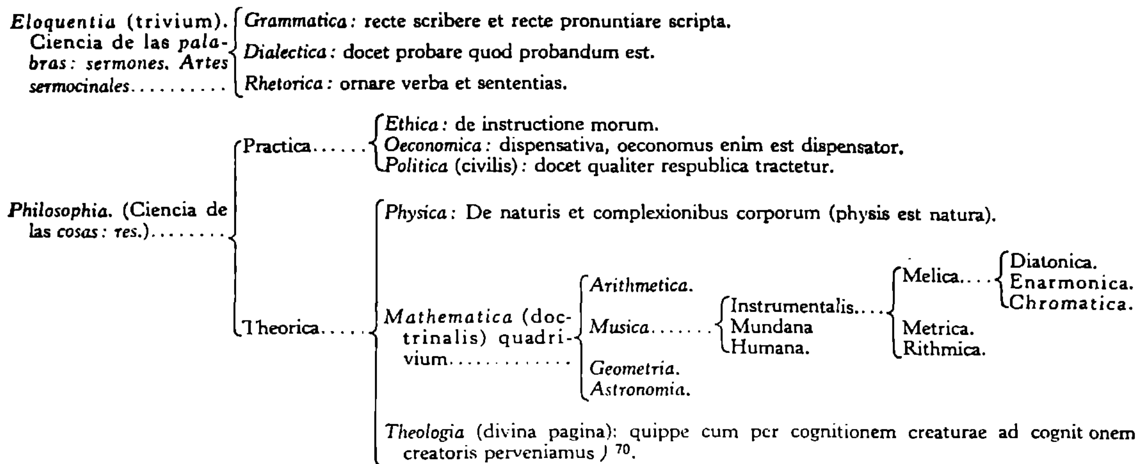
En su división de la filosofía puede apreciarse la influencia de Boecio. Coloca las artes liberales como preparación indispensable para la filosofía. Distingue dos ciclos; al *trivio* corresponden las artes *sermocinales;* son la *elocuencia*, que sirve para expresar la sabiduría; al *cuadrivio*, las artes *reales*, en las cuales consiste propiamente la filosofía. (Véase el cuadro sinóptico de la p.450.)

3. **El mundo invisible** («quae sunt et non videntur»). Guillermo de Conches adopta la división platónica de dos mundos, invisible y visible. La primera realidad del mundo superior es Dios, uno en esencia y trino en personas, a las cuales corresponden los atributos de *potentia*, *sapientia* y *voluntas*. Su existencia se demuestra por la del mundo, que reclama una causa, y por el orden que reina en todas las cosas, a pesar de estar compuestas de elementos distintos y contrarios[71].

La segunda realidad invisible es el *Alma del mundo*, acerca de cuya naturaleza menciona tres opiniones; unos dicen que es el mismo Espíritu Santo, por el cual viven todas las cosas; otros, que es un vigor natural infundido por Dios en las cosas, por el cual unas viven, otras viven y sienten, y otras disciernen; otros, que es una sustancia incorpórea que está toda en cada cuerpo, aunque no en todos ejerce las mismas operaciones[72].

La tercera realidad son los «demonios», o sustancias espirituales, terminología que toma de Calcidio, con el cual los distingue en tres órdenes: 1) *etéreos*, que habitan en la parte superior del firmamento, en las estrellas fijas, desde donde contemplan a Dios; 2) *aéreos*, que residen en la parte superior del aire, próxima a la luna, y sirven de intermediarios entre Dios y los hombres; 3) *húmedos*, que son malos (κακοδαίμονες), y se dedican a hacer daño a los hombres. Según Guillermo de Conches, la división de Platón (Calcidio) coincide con los nueve coros angélicos que señala la Sagrada Escritura: «Plato

[69] *Philos. mundi* I 1: PL 172,43.
[71] *Philos. mundi* I 5: PL 172,44BD.
[72] *Philos. mundi* I 15: PL 172,46.



[70] *Philos. mundi* IV 41: PL 172,100; *Comm. in Timaeum*: PL 172,246-247. A cada rama del saber corresponde un método distinto: «De divinis *intellectualiter*, de mathematicis *doctrinaliter*, de physicis *naturaliter*» (*In Timaeum*: PL 172,246.249-250). Es curiosa esta distinción entre física y filosofía en un escolástico del siglo XII: «Ut *philosophi* enim, necessarium, etsi non probabile, ponimus; ut *physici* vero, probabile, etsi non necessarium, adiungimus» (*Phil. mundi*: PL 172,48D).

enim divisit ea secundum loca; sed divina pagina secundum officia. In duobus ergo illis generibus continentur novem ordines angelorum, et e converso»[73].

4. **El mundo visible** («quae sunt et «videntur»). Al orden de las cosas visibles pertenecen todas las realidades del mundo corpóreo, el cual ha sido creado por Dios mediante la naturaleza («a Deo fiunt, natura subserviente»). Esta parte constituye una enciclopedia, que trata de astronomía (l.2), meteorología (l.3), geografía, antropología, fisiología y psicología (l.4). Compara el mundo a un huevo: «Mundus nempe ad similitudinem ovi est dispositus. Namque terra est in medio, ut vitellus in ovo. Circa hanc est aqua, ut circa vitellum albumen. Circa aquam est aer, ut panniculus continens albumen. Extra vero concludens omnia est ignis, ad modum testae ovi»[74]. Nos limitaremos a examinar su concepto atomista de la materia.

El mundo ha sido creado por Dios de la nada. Para explicar las cosas sensibles hay que recurrir a seis causas: material y formal, eficiente y final, espacio y tiempo. Pero como antes de la creación del mundo no había espacio ni tiempo, bastan las cuatro primeras. Y como, además, la materia es creada por Dios, quedan solamente tres principios, que pueden atribuirse a las tres divinas personas, y que son la *potencia*, la *sabiduría* y la *bondad* o voluntad de Dios.

Rechaza la opinión de los epicúreos, que no admitían la creación y decían que los cuerpos están formados por dos principios eternos, átomos y vacío. Los átomos y el vacío son los primeros principios de los cuerpos, pero los átomos fueron creados por Dios de la nada[75].

Guillermo adopta la física platónica, que toma de Calcidio, tratando de armonizarla con el relato del Génesis. Teodorico, Clarembaldo y Gilberto se fijaban en el aspecto hilemórfico. En cambio, Guillermo, bebiendo en la misma fuente, recoge el atomismo, que pudo encontrar en el *Timeo*, si bien declara que lo toma de Constantino Africano: «Elementum ergo, ut ait Constantinus in Παντέχνη, et simpla et minima pars alicuius corporis: simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem»[76].

La materia primordial es el *espacio (locus)*, que está lleno

[73] *Philos. mundi* I 19-20: PL 172,48. En las *Glosas al Timeo* distingue tres clases de obras: la del Creador, la de la Naturaleza y la del Artífice, el cual imita la obra de la Naturaleza: «Omne opus est vel opus Creatoris, vel opus Naturae, vel opus Artificis imitantis Naturam» (ed. PARENT, p.127).

[74] *Philos. mundi* IV 1: PL 172,85.

[75] *In Tim.*, ed. PARENT, p.132.

[76] *Philos. mundi* I 21: PL 172,48.

de átomos, partículas pequeñísimas, simples, invisibles e indivisibles, homogéneas, innumerables y que no pueden percibirse por los sentidos [77].

De la agrupación de los átomos resultan los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, lo mismo que las sílabas resultan de la agrupación de las letras. Y de la unión de los elementos resultan las homeomerías y toda la variedad de los cuerpos. Además, los seres tienen *formas*, que son imágenes de las ideas divinas que se imprimen en la materia.

Para comprender esto hay que elevarse por encima de lo que perciben los sentidos, cosa de que no todos son capaces: «Sed sunt quidam, qui ut rustici, nesciunt aliquid esse nisi sensu possint illud comprehendere: *Quia animalis homo non percipit quae spiritus Dei sunt* (1 Cor 2,4): cum sapienti plus sint inquirenda insensibilia quam sensibilia» [78]. El mundo es un simulacro, una imagen de la sabiduría divina: «Sic mundus est imago divinae sapientiae et hoc est simulacrum honestum» [79].

5. **El hombre.** Guillermo de Conches, como todos los medievales, tiene un alto concepto del hombre, como centro del mundo y compendio de toda la creación. «Idcirco cum omnis creatura propter hominem esset facta, quasi aequaliter medius... medium locum, id est terram quae in medio est, occupavit» [80].

En el cuerpo humano los órganos se dividen en partes semejantes (ὁμοιομὲριας), como son los huesos y la carne. Estas, a su vez, en *humores*, flema, cólera, bilis y melancolía; y los humores en *elementos*, o sea en partículas mínimas y simples, *átomos* [81]. Por influjo de Constantino Africano, no distingue entre fisiología y psicología, confundiendo las funciones del alma y las del cuerpo. El alma es un espíritu unido al cuerpo, que le confiere la facultad de discernir y entender: «Anima est spiritus quidam coniunctus corpori, idoneam rationem discernendi et intelligendi conferens». Al alma corresponde entender y discernir; al cuerpo, sentir y otras cosas semejantes.

Es notable su localización de las funciones en el cerebro: «Sed in capite sunt tres cellulae, in prora, in puppi, in posteriori parte. Prima vero cellula est calida et sicca, et dicitur *phantastica*, id est visualis vel imaginativa, quia in ea vis videndi est et intelligendi, sed ideo calida et sicca est, ut formas rerum et colo-

77 *Philos. mundi* I 21: PL 172,49-50.
78 *Philos. mundi* I 21: PL 172,49.
79 *In Tim.*, ed. PARENT, p.147.
80 *In Tim.*, ed. PARENT, p.128.
81 *Phil. mundi* I 21: PL 172,49.

res attrahat. Media vero dicitur *logisticon*, id est rationalis: quia in ea est vis discernendi. Quod enim phantastica trahit, ad hanc transit, ibique anima discernit. Est calida et humida ut melius discernendo, proprietatibus rerum se conformet. Tertia vero, *memorialis* dicitur, quia in ea est vis retinendi aliquid in memoria». El *logisticon* comunica con la memoria por medio de un agujero, cerrado por un «panniculus», y que se abre cuando queremos encomendar algo a la memoria o decir alguna de las cosas que recordamos [82].

BERNARDO DE TOURS (Silvestris).—1. **Obras y carácter.** El carácter y el pensamiento de Bernardo de Tours guarda estrecha conexión con la escuela de Chartres. Quizá se le pueda identificar con Bernardo de Moélan, canciller de Chartres hacia 1156 y después obispo de Quimper (1159-1167). Hacia 1145-1153 compone en Tours una obra, que dedica a Thierry de Chartres, titulada *De mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus*, alternando dísticos elegíacos y prosa, a la manera de la *Consolación*, de Boecio, o del *Satyricon*, de Marciano Capella [83].

Es un caso típico de la manera libresca como se concebía la física en la Edad Media. Intenta ofrecer una amplia visión cosmológica, combinando el relato del Génesis con las teorías de Plinio, Calcidio y Macrobio. Todo ello en un latín muy cuidado y en versos que aspiran a imitar la elegancia clásica, pero que en realidad contribuyen a hacer más nebuloso su pensamiento. A esto se añade una complicada escenografía y la personificación poética de los principios y elementos cósmicos, que hacen sumamente difícil su interpretación. Comentó alegóricamente la *Eneida*. Los seis primeros libros representan las seis edades de la vida humana. El incendio de Troya son las pasiones que devoran la juventud. Eneas llegando a la playa de Cartago es el alma que llega a la ribera de la vida [84].

En el poema *De mundi universitate* intervienen los siguientes personajes: *Tugaton*, que es el Bien supremo; *Noys*, que es el Verbo eterno, la Inteligencia divina, lugar de las ideas ejemplares; *Hyle (silva, chaos)*, que es la materia informe y caótica, que preexiste a la creación; *Natura*, concepto que toma de Plinio, y que viene a ser la materia *(silva o hyle)*, que apetece las formas; *Endelecheia*, que es el alma cósmica o la razón en

[82] *Phil. mundi* I 24: PL 172,95.

[83] *Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo*, ed. C. S. BARACH y J. WROBEL (Innsbruck 1876).

[84] *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. G. RIEDEL (Greifswald 1924).

la cual se reflejan las ideas del *Noys*; *Physis*, que es un ayudante de la naturaleza; *Imarmene* o el hado, principio del orden, de la unidad y del determinismo universal; *Theoria* y *Practica*, que son las dos hijas de *Physis*.

Esta mescolanza de elementos cristianos y paganos ha sido causa de que se haya interpretado a Bernardo en los más diversos sentidos. Víctor Cousin veía en él un precursor de Giordano Bruno [85]. A. Clerval lo considera como panteísta [86]. Su editor Barach-Wrobel, como un mitólogo, a la manera de los griegos [87]. M. de Wulf, como monista [88]. Otros, como R. L. Poole y Lynn Thorndyke, como un pagano con alguna relación con el cristianismo.

Gilson ha hecho ver que no es ni monista, ni panteísta, ni pagano, sino que, lo mismo que Teodorico, en realidad se trata nada más que de un intento de exponer la cosmogonía del Génesis a la manera de los *Hexamerones*, encuadrándola en las teorías platónicas del *Timeo*, según el comentario de Calcidio [89].

2. **«Megacosmos».** La obra se divide en dos partes, *Megascosmos* y *Microcosmos*. En la primera se describe el mundo superior, y en la segunda, la creación del hombre. Para entenderla hay que tener presente su platonismo radical, con la división de dos mundos, el ideal y el sensible, que es una imagen o un reflejo del primero.

1.º La Trinidad supercósmica. En la cumbre de todos los seres, antes de todas las cosas, existía la Trinidad santísima *(trina maiestas)*.

a) La divinidad suprema es el Padre, que es la esencia, la unidad y el bien sumo *(Tugaton)*. Del *Tugaton* emana un rayo de luz innaccesible, de esplendor infinito, el cual se bifurca en otros dos. Del primero resulta el segundo esplendor.

b) *Noys*, que es el Hijo: «Porro Noys ego, Dei ratio profundius exquisita, quam utique de se alteram se Usia prima genuit,n on in tempore, sed ex quo consistit aeterno». En el Verbo, consustancial al Padre, se halla el mundo inteligible de las

[85] *Ouvrages inédits d'Abélard* introd., p.cxxix.

[86] *Les écoles de Chartres* p.260-261.

[87] P.xviii.

[88] *Histoire de la philosophie médiévale* ed.5.ª p.203. En la 6.ª edición modifica su juicio: «Elle n'est ni moniste, ni panthéiste» (I p.191).

[89] El «*De mundi universitate* est une sorte d'*In Hexameron* vêtu à la païenne». Es una de esas obras, como conocerá tantas el Renacimiento, en que la mitología antigua, de la cual se sirve el cristianismo para expresarse, amenaza con ahogarlo (E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*: Arch. d'hist. litt. et doctr. du M. Age t.3 [1928] p.5-24).

ideas ejemplares de todas las cosas. En la mente divina vivían las ideas desde toda la eternidad y en ella estaban contenidas todas las cosas que habían de nacer y acontecer en el tiempo: «vivebant ideae, vivebant exemplaria nullo nata in tempore nulloque in tempore desitura» (p.57,24-25). Allí estaban los géneros, las especies y los individuos: «Erat fons luminis, seminarium vitae bonum bonitatis divinae, plenitudo scientiae quae mens altissimi nominatur». Por eso, el mundo sensible no será más que una pálida imagen del mundo superior: «Sensilis hic mundus mundi melioris imago» (p.31,1.93).

c) Un tercer rayo de esplendor da origen al *Espíritu Santo*, tercera persona de la Santísima Trinidad *(trinae maiestatis)*, que procede del Padre y del Verbo y es igual a ellos en naturaleza: «ut ex primo secundoque suboriretur et tertius... uniformes et consimiles».

d) Por otra parte existía también la *materia* («hyle, silva, chaos»), masa caótica e informe, que es la diversidad, a diferencia de Dios, que es la unidad. Bernardo no menciona la creación *ex nihilo*, ateniéndose al modo de hablar de sus fuentes platónicas:

> Congeries informis adhuc cum silva teneret
> sub veteri confusa globo primordia rerum...
> Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax.

La lección dramática comienza entrando en escena la *Naturaleza* pidiendo a *Noys* (el Verbo, la Inteligencia) que ordene el caos en que se encuentra la materia *(hyle)*: «Natura ad Noyn i. e. Dei providentiam de primae materiae i. e. *hyles* confusione querimoniam quasi cum lacrimis et ut mundus pulchrius expoliatur petit» [90].

2.º La trinidad cósmica. Además de la Trinidad supraceleste, Bernardo hace intervenir otra trinidad inferior, integrada por *Endelecheia* (alma cósmica), *Natura* e *Imarmene* (hado). a) *Endelecheia*. El mundo es un animal viviente y todo animal requiere un alma: «Mundus quidem est animal; verum sine anima substantiam non invenies animalis» (p.31,68-69). Esa alma del mundo es su principio animador. Es finita *(finita continentiae)* y espiritual. Penetra la materia y está presente en todas y cada una de sus partes: «cum satiatim singulis totus et integer refundatur» (p.14,179-180). Pero sólo ejerce plenamente su acción sobre las esferas celestes superiores.

De la unión del alma del mundo con la materia nace toda

[90] Ed. Barach-Wrobel, p.5ss.

la diversidad de los seres: «viventis animae beneficio confortata, de nutricis silvae gremio se rerum universitas et series explicavit».

Bernardo no confunde el Alma del mundo con el Espíritu Santo. Esta Alma es finita, de naturaleza aérea y celeste («plerumque aeris, plerumque caelo cognatior»), y obra en cada cosa conforme a su propia naturaleza.

b) La *Naturaleza.* Además del Alma del mundo, que produce todas las almas, Bernardo introduce otro principio, la *Naturaleza,* a la cual le corresponde producir todos los cuerpos. Es hermana de *Urania:* «me tibi germanam Noys edidit» (p.39). El Alma cósmica informa la Naturaleza («naturam informavit») (p.4,123). Es la madre de la generación y la fecundidad («Tu natura, uteri mei beata fecunditas», «matrem generationis», p.53,1.31; p.9,3-4).

Es un principio general; pero tampoco produce las cosas por sí misma, sino por medio de *Physis,* la cual es un auxiliar de la Naturaleza, que, a su vez, tiene por auxiliares a sus dos hijas: *Theoria* y *Practica.*

c) La *Imarmene.* La producción y sucesión de los seres está regida por la *Imarmene,* ley universal que preside el orden de las cosas en el tiempo: «Mundus igitur tempore, tempus ordine dispensatur». Silvestre restablece ese término estoico, que no se halla ni en Calcidio ni en Boecio, los cuales emplean la palabra *fatum* [91]. También aparece un *Pantomorphos,* especie de demiurgo, que modela los seres sensibles conforme a las imágenes de las ideas [92].

3. **La creación.** Dios es la causa suprema, creadora de todas las cosas, pero no directamente, sino por intermediarios, guardando el siguiente orden: «Exemplis aeternarum quas gestat imaginum Noys Endelecheiam, Endelecheiam Naturam, Natura Eimarmenem quid mundo debeat informavit».

En la inteligencia divina *(Noys)* existen las ideas ejemplares de todas las cosas *(exempla).* Pero ni Dios ni las ideas divinas pueden comunicarse directamente a la materia. *Noys* imprime en el Alma del mundo *(Endelecheia)* imágenes o copias *(signacula),* creadas conforme a los modelos divinos de las ideas. *Noys* es la fuente primordial de la vida, y las ideas las formas ejemplares, cuyas semejanzas se reciben en los

[91] E. GILSON, *La cosmogonie* p.18.
[92] E. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.273.

elementos. Pero tampoco Noys comunica la vida al mundo directamente, sino por medio del Alma universal *(Endelecheia)*: «Ecce mundus, cui Noys vita, cui Ideae forma, cui materies elementa» (p.33,10-12).

A su vez, el Alma del mundo transmite esas impresiones o semejanzas a la *Naturaleza* en forma de fuerzas cósmicas naturales (vigores naturales). De esta manera, todo está ordenado en la naturaleza y regido por leyes fijas, que son causa de la armonía universal, y así el orden y la armonía del mundo visible corresponden exactamente a los del invisible. Todo está regido por el dedo de Dios (p.13,150-165).

El orden de organización de las cosas del mundo es el mismo que señala Calcidio. Noys comienza su obra distinguiendo los cuatro elementos en la materia. Ordena después los nueve coros de ángeles, al frente de los cuales está San Miguel (p.15-16, v.5-30). Coloca luego las estrellas fijas en el firmamento. Distribuye las constelaciones. Hace girar los siete planetas y opone entre sí los cuatro vientos. Por fin forma la Tierra en el centro del universo, llenándola de plantas y animales.

En otros pasajes sugiere la idea de que el mundo es una obra de arte realizada por Dios en tres momentos, en que intervienen las tres divinas personas. Primero: creación de la materia primordial, informe, caótica, por el Padre (causa eficiente). Segundo: obra de ornato y embellecimiento *(ornatus, exornatio, expolitio)* mediante la información de la materia por las formas creadas a imagen de las ideas subsistentes, y que atribuye al Hijo (causa formal). Y tercero: ordenación del mundo a su fin, bajo el influjo del Alma universal, que atribuye al Espíritu Santo (causa final).

4. **El microcosmos.** Terminada la obra del mundo, *Noys* queda satisfecho de su labor, y se dirige a la *Naturaleza*, prometiéndole completarla con la creación del hombre (microcosmo): «Noys ad Naturam loquitur, et de mundi expoliatione gloriatur» (p.6,35).

Para ello manda a la *Naturaleza* que tome a su servicio a *Urania* (astronomía), que preside los cuerpos celestes en el cielo inmóvil, y a *Physis* (diosa del mundo sublunar), que se encuentra en la Tierra con sus dos hijas, *Theorica* y *Practica*, rodeadas de flores y semillas de todas las cosas. Antes de poner manos a la obra, *Physis* sube al cielo para implorar el auxilio del sumo Bien *(Tugaton)*. *Noys* aprueba la terminación de la creación del mundo con el hombre, que será un mundo en

pequeño, reflejo y compendio de todas las perfecciones del mayor [93]:

Sensilis hic mundus, mundi melioris imago,
ut plenus plenis partibus esse queat,
effigies cognata deis et sancta meorum
et felix operum clausula, fiet homo.

Physis, ayudada por sus dos hijas, forma el cuerpo del hombre de los cuatro elementos, comenzando por la cabeza, hasta terminar en los pies: «a capite incipiens, membratim operando, opus in pedibus consummat». A continuación forma el alma con los restos del Alma del mundo (p.56,1.8-10). De esta manera queda hecho el hombre a imagen y semejanza del mundo mayor, como conclusión de toda la obra de la creación. Este concepto del hombre como centro, conclusión y síntesis del universo es común en la Edad Media, expresando con él la dignidad del hombre: «Omnis enim creaturae aliquid habet homo». Tiene de común el ser con las cosas, la vida con las plantas, la sensibilidad con los animales, y la inteligencia con los ángeles [94].

La obra de Bernardo no carece de grandiosidad y hasta de belleza. Pero, como hace notar Gilson, sería excesivo evocar a propósito de ella el nombre del Dante y el recuerdo de la *Divina comedia* [95].

ADELARDO DE BATH (Aethelhard) (h.1070 — 1116/1146?).—1. **Vida y obras.** Inglés. Estudió en Tours y Laón. Viajó siete años por los países dominados por los cruzados: Sicilia, Salerno, Siracusa, Tarso, Manistra y Jerusalén, regresando después a su patria. No parece que haya llegado a España. El griego y el árabe pudo aprenderlos en Sicilia, donde entró en contacto con la ciencia musulmana, que es uno de los primeros en introducir en Occidente. Fue un humanista relacionado con la escuela de Chartres y aficionado a las ciencias naturales.

Tradujo del árabe los *Elementos*, de Euclides (h.1116); la introducción a la astrología y las tablas astronómicas de Abu Ma'schar Gafar ben Muhammed el Balchi y el *Liber Algoris-*

[93] El concepto del hombre como *microscosmos*, tan difundido en la Edad Media, se remonta a Macrobio, y antes a los epicúreos: «Physici mundum magnum Hominem, et hominem brevem mundum esse dixerunt» (MACROBIO, *In somnum Scipionis* II 12).

[94] SAN GREGORIO, *Hom. 29 in Evang.*: PL 76,1214. «Introducitur homo *velut omnium conclusio*, ut intelligeretur quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur» (PL 122,782).

[95] *La philosophie au Moyen Age* p.273; *La cosmogonie* p.23.

mi, de Alchwarizmi (*Liber Isagogarum Alchorismi*, atribuido a «magister A», *Abacus*). Se le atribuye un tratado de halconería. Obras originales son *De eodem et diverso* (entre 1104-1109), dedicado al obispo Guillermo de Siracusa, compuesto en prosa y verso, a la manera de la *Consolación de la filosofía*, de Boecio [96]. *Quaestiones naturales* (h.1111-1116), en forma de diálogo con un sobrino suyo [97]. Un *Astrolabio* (h.1141-1146), dedicado a Enrique Plantagenet, y otros tratados matemáticos.

Su fondo filosófico es platónico («Plato familiaris meus») en un sentido semejante al de la escuela de Chartres, procedente del *Timeo* traducido por Calcidio y de Boecio. Parece conocer el *Organon* completo, de Aristóteles, a quien trata de conciliar con Platón: «Nisi viri illi, licet verbis contrarii videantur, re tamen idem senserunt» [98]. Especialmente piensa que sus opiniones acerca del universal, aunque parecen contrarias, sin embargo vienen a coincidir en el fondo, siendo tan sólo distintas maneras de considerarlo.

2. **Los dos principios de las cosas.** El mismo título de su tratado, *De eodem et diverso*, delata su platonismo. Es un diálogo en que intervienen dos hermosas jóvenes, *Philosophia* y *Philocosmia*, que representan los dos principios de todas las cosas: *lo idéntico* y *lo diverso*. Lo idéntico es el principio de la unidad, de la identidad, de lo inmutable, lo permanente y lo invisible. Lo diverso es el de la diversidad, la mutabilidad, el movimiento y lo sensible. Las dos doncellas que los simbolizan tratan de atraer al joven Adelardo. *Philocosmia* aparece rodeada por otras cinco damas, que representan los bienes y placeres del mundo sensible: Riqueza, Poder, Dignidad, Gloria, Placer. Su ideal es la vida sensible: «Unde haud iniuste Epicurus, vir quidam et sapiens et nobis familiaris summum bonum voluptatem esse dixit, sine qua, ut dixit, quicquid accidit, bonum esse non videtur» [99]. Por el contrario, *Philosophia* aparece rodeada por las siete *artes liberales*, entre las cuales la Música le ofrece «consolatum unicum et familiare, quod quidem, dummodo animae offeratur, cetera universa, hic ut attendat, obliviscitur» [100].

[96] H. WILLNER, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso*: Beiträge t.4 p.1 (Münster 1903).

[97] M. MÜLLER, *Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath*: Beiträge t.31 p.2.

[98] *De eodem et diverso* p.23.

[99] Ibid., p.9.

[100] El sistema de Epicuro no fue desconocido en la Edad Media en teoría y en la práctica. Un conjunto de proposiciones condenadas en 1277, muchas entresacadas del *Libro de buen amor*, de Andrés el capellán, revelan

El platonismo, quizá no aceptado en todas las afirmaciones que figuran en el mismo diálogo, aparece en su teoría del conocimiento. No podemos fiarnos de los sentidos, que nos engañan, porque no son capaces de percibir ni lo muy grande ni lo muy pequeño. Nuestro conocimiento viene del entendimiento *(Noys)*, que contempló las ideas en una vida anterior. Pero sólo nos queda un leve recuerdo de ese conocimiento, porque fue oscurecido por el pecado. El conocimiento intelectual es innato y es la única fuente de certeza.

En cada individuo hay una esencia general, común a todos los individuos pertenecientes a la misma especie, que conocemos por una cierta intuición intelectual. Pero cada individuo tiene su propia esencia individual, que conocemos por los sentidos. No obstante, los sentidos sólo son fuentes de opinión. La verdad solamente es conocida por el entendimiento.

El alma es inmaterial y creada por Dios. Está unida violentamente al cuerpo, y sus potencias se identifican con su esencia: «Ut sensus extolleres, rationem caecam ducem, si recolo, vocasti. O perversa rerum conversio, cum *nihil ratione certius, nihil sensibus fallacius.* Primum quia nec in maximis nec in minimis rerum sensus vigent... Unde nec ex sensibus scientia, sed opinio oriri valet. Hinc est quod familiaris meus Plato sensus irrationabiles vocat» [101].

3. **Los universales.** En el mismo tratado aborda la cuestión de los universales, intentando conciliar el platonismo y el aristotelismo. Todo depende de la manera de considerar el universal. Platón lo considera en un plano inteligible *(extra sensibilia)*, y en ese caso los universales son las ideas ejemplares existentes en la mente divina. Aristóteles, en cambio, los considera en un plano sensible *(in sensibilibus)*, y en este caso solamente existen los individuos concretos.

Tiene razón Platón cuando pone los universales como realidades inteligibles en la mente divina. Pero también la tiene

una conciencia más que medianamente relajada en el aspecto moral. Del siglo XII es MARBODO DE RENNES (1035-1123), que escribió *Liber decem capitulorum*, del cual son estos versos:

> *Inter quos habitus non ultimus est Epicurus*
> *ex atomis perhibens mundi consistere molem.*
> *Iste voluptatem summum determinat esse*
> *perfectumque bonum quo quisque fruendo beatus*
> *congaudens sibi sine sollicitudine vivat,*
> *scilicet aut animas cum corporibus perituras*
> *aut nullum credens meritum post fata manere.*
> *Quis numerare queat regiones, oppida, vicos,*
> *urbes atque domos Epicuri dogma sequentes?*
> (PL 171, 1693.)

[101] *De eodem et diverso* p.13.

Aristóteles cuando afirma que los universales sólo existen en los individuos. Pero esto no quiere decir que los universales no sean algo más que los individuos. El género y la especie son *nombres* con que se designan las cosas que se contienen dentro de ellos («rerum subiectarum *nomina* sunt»). Pero si nos fijamos atentamente, vemos que un mismo individuo concreto puede considerarse bajo distintos *aspectos*, correspondientes a los grados de mayor o menor penetración de la inteligencia: «si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et individui nomina imposita, sunt sed *respectu* diverso»[102].

Así, los sentidos perciben los individuos concretos, pero la inteligencia descubre los géneros y las especies: «Quoniam igitur illud quod vides, et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt enim *ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata*»[103].

Pero si considera esos individuos la inteligencia, penetrando más agudamente, entonces ve en ellos no solamente el individuo, sino también el género y la especie: «Eosdem autem acutius intuentes, videlicet non secundum quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab hac voce 'homo' speciem vocaverunt». «Quoniam vero ea, inquantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione presse pireque intueatur, Plato *extra sensibilia*, scilicet in mente divina, et concipi et existere dixit. Sic viri illi, licet verbis contrarii videantur, re tamen idem senserunt»[104].

4. **Las «Quaestiones naturales»** (h.1111-1116), compuestas a su regreso de su viaje por Oriente, tienen el mérito de ampliar el horizonte científico, hasta entonces recluido en las autoridades de San Ambrosio, San Agustín, Boecio, Macrobio, Calcidio, San Isidoro y San Beda. Adelardo utiliza conocimientos de física, astronomía, matemáticas y medicina adquiridos por el contacto con la ciencia árabe: «causam arabicorum, non meam agam» (p.5,17). Sus fuentes son Constantino el Africano, Hipócrates y Galeno.

Su forma es también nueva. Recrimina el demasiado apego a los antiguos: «Habet enim haec generatio ingenitum vitium, ut nihil, quod a modernis reperiatur, putet esse recipiendum» (p.1,23). Se diferencia de Honorio de Autún, Bernardo Silvestri, Alano de Lille, Santa Hildegarda, etc., en que, en lugar de buscar una visión panorámica del universo, se interesa, sobre todo, por cuestiones concretas.

[102] Ibid., p.11. [103] Ibid., p.12. [104] Ibid., p.1120.

BIBLIOGRAFIA

CLERVAL, A., *Les écoles de Chartres au moyen âge, du Ve au XVIe siècle* (París 1895).
— *L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres* (París 1889).
GILSON, G., *Le platonisme de Bernard de Chartres:* Rev. néosc. (1923) p.5-19.
JEAUNEAU, E., *Macrobe, source du platonisme chartrain:* Studi medievali (1960) 3-24.
PARENT, J. M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* (Montreal-París 1938).
WULFF, M. DE, *Le panthéisme chartrain:* Beiträge, homenaje a Grabmann, t.1 p.282.

TEODORICO DE CHARTRES

DUHEM, P., *Le système du monde* t.3 p.184-193.
— *Thierry de Chartres et Nicolaus de Cues:* Rev. sc. phil. et théol. (1909) p.525-531.
JEAUNEAU, E., *Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres:* Sophia 23 (1955) p.172-183.

GILBERTO PORRETA

VANNI-ROVIGHI, SOFÍA, *La filosofia di Gilberto Porretano* (Milán 1956).
VICAIRE, P. H., *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215:* Rev. des sc. phil. et théol. 26 (1937) p.449-482.

GUILLERMO DE CONCHES

FLATTEN, H., *Die Philosophie des Wilhelm von Conches* (Coblenza 1929).
THORNDIKE, L., *A history of magic* t.2 p.50-65.

HONORIO DE AUTÚN

AMANN, E., *Honorius Augustodunensis:* Dict. Théol. Cath. t.7,1.ª, p.139-158.
ENDRESS, J. A., *Honorius Augustodunensis:* Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens im XII Jahrhundert (Kempten y Munich 1906).
GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age* (París 1947) p.318-328.

JUAN DE SALISBURY (h.1110/1120 - 1180).—Con la escuela de Chartres puede relacionarse, por sus tendencias humanistas, Juan de Salisbury, una de las personalidades más completas y atrayentes del siglo XII.

1. **Vida y obras.** Natural de Sarum, al sur de Inglaterra. Pasó a Francia en 1136 y recorrió durante doce años las escuelas más renombradas de su tiempo, asistiendo a las lecciones de los maestros más eminentes. Estudió dialéctica con Abelardo (1136), Alberico de Reims, Adam de Petit Pont [105], Gilberto Porreta, Roberto de Melun, y gramática con Guillermo de Conches. Repasó y perfeccionó el cuadrivio con Ricardo el obispo, discípulo de Ber-

[105] ADAM DE BALSHAM (de Petit Pont, Parvipontanus). Inglés. Enseñó dialéctica en París y murió siendo obispo de San Asaph (h.1181). Escribió un *Ars disserendi* (h.1132), llamada en algunos manuscritos *Topica*, o *Dia-*

nardo de Chartres («hominem fere nullius disciplinae expertem»: *Metal.* II 10). Se formó en teología con Roberto Pulleyn y Simón de Poissy. Completó sus estudios de artes liberales y teología con una vasta y profunda formación clásica, llegando a ser el escritor más culto y elegante de su tiempo [106]. Regresó a Inglaterra en 1148, como secretario de Teobaldo, arzobispo de Cantorbery, a quien lo presentó San Bernardo en el concilio de Reims. Fue consejero de Adriano IV, al que visitó varias veces en Roma, y fidelísimo secretario de Santo Tomás Becket, a cuyo lado estuvo en el momento de su asesinato en la catedral de Cantorbery (1162), sufriendo el destierro por defenderlo contra el rey. En 1176 fue consagrado obispo de Chartres, donde murió en 1180.

OBRAS. *Entheticus, sive de dogmate philosophorum* (1155). Es una colección de epigramas filosóficos en dísticos, en que hace un resumen de la filosofía greco-romana. *Historia pontificalis* (h.1165), que comprende los años 1148-1152. *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (h.1159-1160), tratado de derecho político y teoría del Estado. *Metalogicon* (h.1159-1160), defensa de la dialéctica y de las artes liberales contra los «cornificios». *Carmen de membris conspirantibus*. Vidas de San Anselmo y Santo Tomás de Cantorbery y un riquísimo epistolario, muy interesante para la historia religiosa y política del siglo XII [107].

2. **Carácter y propósitos.** Fue un hombre cultísimo y un espíritu selecto y equilibrado. Buen lógico y gramático, y no-

lectica Alexandri (L. MINIO PALUELLO, *The «ars disserendi» of Adam of Balsham* Medieval and Renaissance Studies 3 [1954] 136-141; ID., *Twelfth Century Logic Text and Studies*. I: *Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi* [Dialectica Alexandri], Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1950). A este Adam parvipontano se refieren, sin duda, las invectivas de Juan de Salisbury contra los petulantes que despreciaban las enseñanzas de los antiguos y convertían la dialéctica en puros juegos de palabras:

> Incola sum Modici Pontis, novus auctor in arte,
> dum prius inventum glorior esse meum...
> Temporibus placuere suis veterum bene dicta.
> Temporibus nostris iam nova sola placent.
> A nobis sapimus, docuit se nostra iuventus.
> Non recipit veterum dogmata nostra cohors
> (*Entheticus*, ed. Giles, p.240).

106 «Et quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicon inscriptus est liber» (*Metal.* prol.: PL 199,824). La gramática hace al hombre instruido y letrado: «Licet autem et aliae disciplinae ad litteraturam proficient, haec tamen privilegio singulari facere dicitur *litteratum*» (*Metal.* I 24: PL 199, 856).

Conoce y cita abundantemente los autores latinos clásicos: Catón, Marcial, Aulo Gelio, Horacio, Terencio, Lucano, Publio Siro, Séneca, Ausonio, Higinio, Apuleyo, etc., aunque su favorito es Cicerón (cf. *Polycr.*, V 17: PL 199,582ss).

107 Edición MIGNE, PL 199; WEBB, C. I., *Ioannis Sarisberiensis episcopi carnotensis, Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, 2 vols. (Oxford 1909); WEBB, C. I., *Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis Metalogicon* (Oxford 1929); POOLE, R. L., *Historia pontificalis* (Oxford 1927).

table estilista latino. Pero deficiente en el cuadrivio y poco formado en filosofía.

Cultivó intensamente los estudios clásicos, defendiéndolos contra la actitud cerrada de los «cornificios», secta inspirada por un monje llamado Reginaldo (h.1130), según Prantl y Clerval, o, según Mandonnet, por un poeta llamado Gualon [108]. Escribe en un latín muy cuidado, lleno de reminiscencias clásicas. «Ego autem in illorum sententiam facillime cedo, qui non credunt sine lectione auctorum, posse fieri hominem litteratum» [109]. Su estima de lo antiguo no le impide estar abierto al progreso y a la modernidad. «Nec dedignatus sum, modernorum proferre sententias quos antiquis, in plerisque, praeferre non dubito». La verdad y la virtud deben aceptarse dondequiera que se encuentren. «Nobis enim, undecumque proveniant, placent incitamenta virtutum» [110].

Pero la lectura de los autores paganos debe asimilarse en sentido cristiano. «In utrisque (tam catholicis quam gentilibus) libris exerceri fidelioribus ingeniis utilissimum est» [111]. La virtud debe ser el fin de todo estudio, tanto profano como sagrado: «Et haec mihi videtur vera, et unica incolumitas vitae: cum mens, vivificante Spiritu, ad rerum notitiam illustratur, et accenditur ad amorem honestatis, et cultum virtutis» [112].

Es un perfecto ejemplar de humanista cristiano, a quien su fe no le impide estimar los valores de la literatura y la filosofía pagana. Pero siempre antepone su fe a las especulaciones racionales. Sin previa fe no se puede filosofar:

> Non valet absque fide sincere philosophari
> Quisquam, nec meritum provenit absque fide.

Estima altamente la filosofía:

> Philosophia quid est, nisi fons, via, duxque salutis.
> Lux animae, vitae regula, grata quies? [113]

[108] C. PRANTL, II 232; CLERVAL, o.c., p.227; P. MANDONNET, *Siger de Brabant* p.122 n.4; GRABMANN, *Geschichte ders ch. Math.* II 114.

[109] *Polycr.* VII 9: PL 199,657.

[110] *Polycr.* VII 8: PL 199,652; *Metal.* prol. 825.

[111] *Polycr.* VII 10: PL 199,660.

[112] *Polycr.* III 1: PL 199,478. «En sus cartas y obras se revela como el tipo del clérigo caballeresco, entregado al ideal cristiano, optimista y humilde, fiel a sus superiores, buscando en todo la justa medida. Expresa sus sentimientos y opiniones con un cierto desaliño, sin cuidarse de un plan de exposición sistemática, y con una pincelada de romanticismo que lo hace eminentemente simpático» (M. WULFF, *Hist. de la phil. méd.* II p.232). «Ce penseur a le goût du bon sens et des solutions claires, l'horreur du fatras et du verbalisme» (E. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.277).

[113] *Enth.* v.277-278.

Pero a condición de que se proponga los siguientes fines:

Finis amare Deum, vitii fuga, cultus honesti,
Sese nosse, Deum scire, tenere modum [114].

Aunque, como buen inglés, antepone la filosofía práctica a la especulativa [115]. La virtud se alcanza practicando la filosofía: «Ceterum ad neutrius apprensionem, nisi philosophia duce, humana infirmitas convalescit» [116]. En último término, la verdadera filosofía se identifica con el amor de Dios:

Si verus Deus est hominum sapientia vera,
Tunc amor est veri philosophia Dei [117].

3. **Orden del saber.** Las artes prácticas y mecánicas deben subordinarse a la filosofía *(theoria)*. El orden pedagógico debe comenzar por las *artes liberales*. Primero la *gramática*, seguida de la *diasyrtica*, la *synthesis* y la *lexis*. Después la *retórica (rhesis)*. Todo esto como preparación para la *filosofía*, que tiene tres partes:

a) *Lógica*, «loquendi vel disserendi ratio» [118]. Es una ciencia general que, junto con la gramática, presta auxilio a todas las demás ciencias. «Licet enim logica se ipsam expediat, propter alia tamen magis inventa est» [119]. «Physicus enim, et ethicus in suis assertionibus non procedunt, nisi probationibus a logico mutuatis» [120].

La logica es una ciencia previa y un instrumento magnífico que enseña el arte de pensar y ordenar los conceptos. Pero corre el peligro de resultar inútil y hasta perjudicial si no se completa con el estudio de las demás ramas de la ciencia. Como ejemplo invoca su experiencia personal. Después de haber cur-

[114] *Enth.* v.419-424.

[115] *Metal.*: PL 199,825B: «De moribus vero nunnulla scienter inserui: ratus omnia quae leguntur aut scribuntur, inutilia esse, nisi quatenus afferunt aliquod adminiculum vitae. Est enim quaelibet professio philosophandi inutilis, et falsa, quae se ipsam in cultu virtutis, et vitae exhibitione non aperit academicus.»

[116] *Policr.* VII 8: PL 199,651.

[117] *Enth.* v.305-306.

[118] *Metal.* I 10: PL 199,837.

[119] *Metal.* II 11: PL 199,869C.

[120] *Metal.* II 5: PL 199,861A; II 3: PL 199,859D. Los cornificios despreciaban la forma literaria, pero tampoco se preocupaban del contenido, sino de puros formulismos lógicos y de minucias baladíes. Juan de Salisbury aprecia la forma literaria y la lógica, pero tanto la una como la otra son instrumentos que requieren una materia para su aplicación. «Errant utique, et impudenter errant, qui philosophiam in solis verbis consistere opinantur. Errant qui virtutem verba putant, ut lucum ligna. Nam virtutis commendatio consistit ab opere» *(Polycr.* VII 12: PL 199,662). «Ecce nova fiebant omnia: innovabatur grammatica, immutabatur dialectica, contemnebatur rhetorica» *(Metal.* I 3: PL 199,829). Como hace observar Wulff, «Le despotisme de la logique a pris fin» (o.c., p.234).

sado doce años con los mejores maestros de su tiempo, al volver al monte de Santa Genoveva, en París, donde había estudiado dialéctica con Abelardo («peripateticus palatinus»), volvió a encontrar allí a sus antiguos condiscípulos disputando sobre las mismas cuestiones, como en una jaula de locos, sin haber avanzado un solo paso [121].

b) Al estudio de la dialéctica debe seguir el de la *física*, que «rerum naturas scrutatur», y se preocupa de investigar «an mundus aeternus sit, aut perpetuus, aut initium habuerit, et sit finem habiturus in tempore, aut sit nihil horum».

c) Finalmente, la *ética*, a la cual corresponde estudiar «quid sit honestum», y «quaerit enim parentibus magis, an legibus oporteat obedire si forte dissentiant».

d) Pero por encima de todas las ciencias filosóficas está la ciencia suprema, que es la *teología (sacra pagina)*, a la cual deben ordenarse todas las demás.

Cum cunctas artes, cum dogmata cuncta peritus
Volverit, imperium pagina sacra tenet. .
Haec caput agnoscit philosophia suum [122].

Su ideal es llegar al conocimiento perfecto de la Sagrada Escritura:

Christicolae soli sapiunt et philosophantur
Vere, quos tibi dat pagina sacra duces.

Ese conocimiento debe adornarse con las formas literarias clásicas, con lo cual se logra un tipo de ciencia más perfecta y verdadera que la de los antiguos.

4. **Probabilismo.** Su actitud en filosofía está inspirada en el academicismo de Cicerón («Cicero noster»). «Nec academicorum erubesco professionem» [123]. Es irracional dudar de todo. Hay un conjunto de verdades de las cuales no se puede ni debe dudar, y que nos suministran las tres fuentes de nuestro conocimiento: los sentidos, la razón y la fe [124]. Tampoco puede buscarse el mismo grado de certeza en todas las cuestiones. Hay una certeza propia de las matemáticas, que se ocupan de lo necesario; otra de la física, que versa sobre realidades mudables; y otra de la historia, en la cual es suficiente alcanzar la probabilidad. «Scientia itaque probabilium copiosa, expeditissimam ad omnia viam parat» [125].

Pero hay otras muchas materias que son «dubitabilia sapienti, quae nec sensus, aut rationis manifestae persuadet auc-

[121] *Metal.* II 10: PL 199,869.
[122] *Enth.* v.373-374 y 444.
[123] *Polycr.* I prol.: PL 199,388.
[124] *Polycr.* VII 2: PL 199,640.
[125] *Metal.* II 14: PL 199,871-872B.

toritas, et quae suis in utramque partem innititur firmamentis»[126]. En éstas la modestia preserva al verdadero filósofo de dar su juicio sobre cuestiones que son objeto de disputas interminables, sin que jamás se llegue a vislumbrar la solución. Esas cuestiones deben investigarse, pero con la precaución de no querer ir más lejos de lo que permiten los medios humanos[127]. Ante ellas, la mejor actitud es una prudente reserva, ateniéndonos a la probabilidad. «Hanc nobis dat Academia nostra licentiam, ut quidquid probabile occurrit, nostro iure liceat defendere»[128]. «Nos qui sequimur probabilia, nec ultra quam quod verisimile occurrit, progredi possumus et refellere sine iracundia, et refelli sine pertinacia parati sumus»[129]. Es el lema y criterio que adopta Juan de Salisbury. «Academici vero vitantes praecipitium falsitatis, in eo quidem modestiores sunt, defectum suum minime diffitentur, et in rerum ignorantia positi, fere de singulis dubitant»[130]. «Qui me in his, quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum»[131].

Su actitud está bien definida. Pero es un poco larga y quizá excesivamente inclinada al escepticismo la lista de cuestiones concretas en que la modestia del académico debe abstenerse de dar juicios que vayan más allá de la probabilidad[132]. Con fina ironía dice: «Res illa ad philosophandum videtur aptior, in qua liberior est licentia fingendi quod volueris, et minor ex rei difficultate, aut disceptantium imperitia, certitudo»[133].

5. **Los universales.** Como caso típico de problema dubitable presenta el de los universales, vieja cuestión «en cuya discusión se han eternizado las escuelas e invertido más tiempo y más dinero que el que emplearon los Césares para conquistar el mundo». «In qua laborans mundus iam insenuit, in qua plus temporis consumptum est quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumpserit Caesarea domus, plus effusum pecuniae, quam in omnibus divitiis suis possederit

126 *Polycr.* VII 2: PL 199,640.
127 *Polycr.* VII 11: PL 199,661.
128 *Metal.* II 13: PL 199,871-872.
129 CICERÓN, *Tusc.* II.
130 *Polycr.* VII 1: PL 199,638C.
131 *Metal.* II 20: PL 199,882B.
132 *Polycr.* VII 2: PL 199,640: «Talia quidem sunt quae quaeruntur de providentia, de substantia, quantitate, viribus, efficatia, et origine animae; de fato, de facilitate naturae, casu et libero arbitrio; de materia et motu, et principiis corporum, de progressu multitudinis, et magnitudinis sectione... De tempore et loco, de numero et oratione, de eodem et diverso, de dividuo et individuo, de substantia et forma vocis, de statu universalium», etcétera.
133 *Polycr.* VII 12: PL 199,665.

Cresus. Haec enim tandiu multos tenuit, ut cum hoc unum tota vita quaererent, tandem nec istud nec aliud invenerint» [134]. Es absurdo envejecer en las escuelas dándole vueltas a esa eterna cuestión, cuando hay tantas otras que deben solicitar la atención de los estudiosos.

Su testimonio es muy interesante, pues hace un elenco de las diferentes sentencias sostenidas en su tiempo: las cuales «litigiosis hominibus multam contendendi materiam reliquerunt» [135]. Señala ocho diferentes, que pueden reducirse a realismo exagerado, nominalismo y conceptualismo. Unos los conciben como formas separadas, a manera de seres matemáticos. Otros los reducen a palabras (voces). Otros piensan que solamente existen en lo sensible y en lo singular [136].

Por su parte rechaza el realismo exagerado. «Qui autem ea esse statuit, Aristoteli adversatur». Los géneros y especies no existen fuera de los seres sensibles. «Qua tamen, si quis in rerum natura, diligentius a sensibilibus remota, quaerat, nihil aget, et frustra laborabit» [137]. A pesar de las dificultades que encuentra en los *Analíticos posteriores*, su conocimiento le sirve para aproximarse a la verdadera formación del concepto universal por medio de la abstracción y la inducción [138].

Los universales se forman por abstracción. «Per abstrahentem intellectum genera concipiantur et species». Obtenemos el concepto universal prescindiendo de lo que diferencia a los individuos por razón de sus accidentes. Reuniendo las semejanzas existentes entre individuos numéricamente distintos, formamos el concepto de especie. Y reuniendo las semejanzas entre las especies, obtenemos el concepto de género. «Ratio autem ea deprehendit, substantialem similitudinem rerum differentium pertractans» [139]. «Deffinit ergo ratio quod concipit intellectus... Dum itaque rerum similitudines et dissimilitudines colligit, etc.» [140]

Así, pues, aunque ignoremos la esencia de los universales *(quid sit)*, por lo menos podemos darnos cuenta de cómo se forman en nuestra inteligencia. «Ergo ex sententia Aristotelis genera et species non omnino quid sit, sed quale quid quodammodo concipiuntur; et quasi quaedam sunt figmenta rationis se ipsam in rerum inquisitione et doctrina subtilius exercentis» [141].

[134] *Polycr.* VII 12: PL 199,664; *Metal.* II 20: PL 199,877.
[135] *Polycr.* VII 12: PL 199,664-665.
[136] *Metal.* II 17: PL 199,874.
[137] *Metal.* II 20: PL 199,877.
[138] *Metal.* IV 2: PL 199,917B; IV 6: PL 199,919C; IV 8: PL 199,920C.
[139] *Metal.* II 20: PL 199,878.
[140] *Polycr.* II 18: PL 199,436.
[141] *Metal.* II 20: PL 199,885C.

6. **Política.** En el *Polycraticus* (III-VI) aborda la cuestión de las prerrogativas del príncipe y sus relaciones con la sociedad y con el poder eclesiástico. Es un notable tratado de filosofía política que refleja los conflictos entonces existentes entre ambas potestades en el primer período de la Edad Media. Juan de Salisbury defiende un sistema teocrático, inspirado en el Antiguo Testamento. Toda potestad se deriva de Dios («omnis potestas a Deo est»). La potestad completa la entrega Dios a los sacerdotes. Estos se reservan para sí la espiritual y entregan la temporal a los príncipes. «Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps» [143]. Por esto el príncipe es ministro de los sacerdotes e inferior a ellos. «Princeps minister est sacerdotum et minor eis» [144]. El príncipe está sometido además a la ley, a la justicia y a la equidad, la cual define con los juriconsultos romanos «rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est» [145]. El príncipe que rehúsa someterse a todo esto y abusa de su poder, se convierte en tirano, y en ese caso es lícito no sólo desposeerlo, sino incluso darle muerte por cualquier medio, a excepción del veneno [146].

PEDRO DE BLOIS († 1200).—Antiguo discípulo de Chartres y gran amigo de Juan de Salisbury. Enseñó en Sicilia (1167-1169), de donde pasó a Inglaterra. Fue arcediano de Bath y murió en Londres. En sus epístolas cita abundantemente los clásicos, pero ataca violentamente el uso de la dialéctica. Es notable su libro apologético *Contra perfidiam iudaeorum* [147].

Con la cosmología de la escuela de Chartres pueden relacionarse las obras de HILDEGARDA DE BINGEN (1098-1178), abadesa del monasterio benedictino de Rupertsberg (en Bingen, cerca de Maguncia). Dictó a sus religiosas numerosos tratados, que después fueron revisados por el monje Guiberto de Gembloux. Fue llamada la *Sibila del Rhin*. *Scivias* («sci vias Domini») es una exposición general del dogma cristiano en forma de visiones apocalípticas [148]. *Liber meritorum*, tratado de moral. *Liber divinorum operum simplicis hominis*, tratado desordenado, con pretensiones científicas, en forma de reve-

143 *Polycr.* IV 3: PL 199,516.

144 «Est ergo princeps sacerdotii quidem minister, et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotii manibus videtur indigna» (*Polycr.* IV 3: PL 199,516).

145 «Porro aequitas... rerum convenientia est, quae cuncta coaequiparat ratione, et in paribus rebus paria iura desiderat, in omnes aequabilis, tribuens unicuique quod suum est» (*Polycr.* IV 2: PL 199,514).

146 *Polycr.* VIII 20: PL 199,795-797.

147 PL 207,825-872

148 PL 197,383-738.

laciones [149]. *Liber subtilitatum diversarum naturarum creatarum*, en que trata: *de plantis, de elementis, de arboribus, de lapidibus, de piscibus, de avibus, de animalibus, de reptilibus, de metallis* [150].

1) *El macrocosmos.*—Detrás de esas visiones cósmicas, en que alternan globos, círculos, esferas y elementos, no es difícil adivinar el influjo de los tratados físicos de aquel tiempo, tales como la *Imago mundi*, de Honorio de Autún, de quien es la imagen del mundo comparada con un huevo; el *De mundi universitate*, de Bernardo Sylvestris, y también la obra de Vitrubio [151].La cosmología y la antropología que presenta Hildegarda están basadas en la distinción y correspondencia proporcional entre el *macrocosmos* y el *microcosmos*. El Universo es un reflejo de la perfección de Dios, y el hombre refleja las proporciones del Universo. El *macrocosmos* responde a un círculo o a una esfera. El *microcosmos* humano puede inscribirse en un cuadrado (*homo quadratus* de Vitrubio) [152].

A imagen de la Santísima Trinidad, el Universo se divide en tres esferas concéntricas: firmamento, aire sutil y tierra. El firmamento tiene tres zonas: la del fuego (uno brillante y otro oscuro), la del éter y la del aire (uno acuoso y otro pesado). En el firmamento hay siete planetas y cuatro vientos principales, a cada uno de los cuales acompañan otros dos colaterales, haciendo el número de doce. En el centro del Universo se halla la Tierra, que es esférica, o tiene forma de huevo (Honorio de Autún, Guillermo de Conches).

2. *El microcosmos.*—Santa Hildegarda se extiende ampliamente en consideraciones místico-numéricas sobre las proporciones del hombre. «Nam longitudo staturae hominis latitudoque ipsius, brachiis et manibus aequaliter a pectore extensis, aequales sunt, quemadmodum firmamentum aequalem longitudinem et latitudinem habet» [153].

El hombre hildegardiano puede representarse geométricamente inscrito en un cuadrado perfecto, subdividido en cinco partes iguales, a lo largo y a lo ancho. El cuadrado del vientre es el central; sobre éste, el del pecho, y encima la esfera de la cabeza, que a su vez se divide en tres secciones. Debajo, dos cuadrados que corresponden a las piernas, cortados por la

[149] PL 197,741-1038.
[150] PL 197,1125-1352.
[151] Cf. *Scivias*, I 3: PL 197,403ss.; *Liber divinorum operum* I 2: PL 197,751ss.
[152] Cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* I 2 lect.16,193.
[153] *Liber div. operum* 15: PL 197,814.

rodilla. A lo ancho, el centro es el cuadrado del pecho, y a los lados, otros cuadrados en que se inscriben los brazos, el codo, la espalda y las extremidades de los dedos [154].

BIBLIOGRAFIA

JUAN DE SALISBURY

BAUDOT, J., *Jean de Salisbury*: Dict. Théol. Cath. col.808-816.

DANIELS, H., *Die Wissenschaftslehre des Johannes von Salisbury* (Kaldenkirchen 1932). Disertación.

DENIS, L., *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*: Rev. sc. phil. et théol. (1927) 425-434.

DEMIMUID, M., *Jean de Salisbury* (París 1873).

SCHAARSMIDT, C., *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien* (Leipzig 1862).

WEBB, C. C. J., *John of Salisbury* (Londres 1932).

CAPITULO VII

Filosofía y mística. Escuela de San Víctor

San Víctor era una abadía de canónigos regulares de San Agustín, dependiente de San Víctor de Marsella, situada en torno a una pequeña ermita de los alrededores de París. A ella se retiró Guillermo de Champeaux cuando abandonó la enseñanza (1108-1113). Llegó a ser un floreciente centro científico, destacando especialmente en la mística. Sus grandes figuras fueron Hugo y Ricardo. Después de ellos comenzó a decaer, aunque todavía se destacan algunos representantes, si bien con un espíritu menos abierto que sus predecesores [1].

HUGO DE SAN VICTOR (h. 1097-1141).—1. **Vida y obras.** Natural de Hartingam (Sajonia), de la familia de los condes de Blankenburg. Se educó en el monasterio de canónigos agus-

[154] Cf. E. BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiévale* II 357-358; H. LIEBESCHÜTZ *Das allegorische Weltbild der Hl. Hildegard* (Leipzig 1930); P. FRANCHE, *Sainte Hildegarde*: Coll. «Les Saints» (París 1903). H; SHIPPERGES, *Hildegar von Bingen: Geheimnis der Liebe* (Olten-Freiburg i. B 1957).

[1] «Une des plus pures gloires de l'école que vient d'ouvrir à la jeune abbaye Guillaume de Champeaux, après sa défaite par Abélard, et qui durant trois quarts de siècle au moins groupera les noms les plus illustres de la théologie, de la mystique et de la littérature poétique latine du XII[e] siècle» (J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle* [París 1948], p.185-186).

tinianos de Hammersleben (Sajonia). A los dieciocho años fue a París, ingresando en la abadía de San Víctor (1115-1118).

Comenzó a enseñar en 1125. En 1133 quedó al frente de la escuela, hasta su muerte. Mantuvo estrecha amistad con San Bernardo, a quien comunicó algunas dificultades acerca de las doctrinas de Abelardo, contestando aquél con su opúsculo *De baptismo* [2]. La admiración de sus contemporáneos aparece en los calificativos de «nuevo San Agustín», «órgano del Espíritu Santo», «arpa del Señor» (Jacques de Vitry). Según San Buenaventura, «San Agustín es el príncipe de la teología; Gregorio, de la moral; Dionisio, de la mística. San Anselmo sigue a San Agustín, San Bernardo a Gregorio, Ricardo de San Víctor a Dionisio. Pero Hugo los sintetiza a todos».

OBRAS. *Eruditionis didascalicae libri VII*, o *Didascalion* [3]. Enciclopedia de saber sagrado y profano. Los tres primeros libros versan sobre las artes liberales. Los otros tres, sobre Sagrada Escritura. El séptimo, *De operibus trium dierum*, es un tratado de meditación. *Epitome in Philosophiam*. Resumen de los tres primeros libros del anterior (ed. Haureau). *De sacramentis christianae fidei* (entre 1136-1141). Es su obra principal. «El primer sistema completo de dogmática aparecido en la época de la alta escolástica» [4]. *De sacramentis legis naturalis et scriptae*. Breve compendio en forma de diálogo. *Summa sententiarum* (muy discutida). *Commentaria in hierarchiam caelestem)* del seudo Dionisio, utilizando la versión de Escoto Eriúgena). Numerosos escritos místicos: *De institutione novitiorum; De tribus diebus; De arca Noe mystica; De arca Noe morali; De vanitate mundi; Soliloquium; De arrha animae; De laude caritatis; De modo orandi; De amore sponsi ad sponsam; De meditando; De contemplatione et eius speciebus*. Son apócrifos otros tratados (*De claustro animae; De Medicina animae; De fructibus carnis et spiritus; De bestiis*, etc.), así como el *De anima* (c.165-190).

2. **Carácter.** Hugo es, ante todo, un teólogo y un místico. Pero no desdeña utilizar la filosofía y las artes liberales en servicio de la ciencia sagrada. No hay que buscar en él una síntesis completa ni original de filosofía ni de teología, prema-

[2] El único dato cierto es el de su muerte (11 de febrero de 1141). Respecto de su origen se discute si era sajón (de Halberstadt) o flamenco (de Iprès). Según R. Barón, sería flamenco, habiéndose trasladado muy joven a Halberstadt («ego a puero exulavi»: *Didasc.* 778), y de allí a París, para ingresar en San Víctor (R. BARON, *Notes biographiques sur Hughes de St. Victor*: Rev. hist. ecclés., 51 [1956] 920-934).

[3] PL 175-176. C. H. BUTTIMER, *Hugonis de S. Victore Didascalion. De studio legendi* (Washington 1939).

[4] M. GRABMANN, *Gesch. der schol. meth.* II 259.—El libro *De medicina animae* es del monje de Corbie Hugo de Foliet (PL 196,1553ss.). Sobre la *Summa Sententiarum* cf. LANDGRAF, o.c., p.125ss.; R. BARON, *Note sur l'énigmatique «Summa Sententiarum»*: Rech. de Théol. anc. et méd. 25 (1958) 26-42; D. LOTTIN, *A propos des sources de la Summa Sententiarum*: ibid., p.42-59.

tura en el estado de la ciencia en el siglo XII. Su filiación ideológica debe situarse dentro de línea neoplatonizante que procede de San Agustín, Boecio, Dionisio, Escoto Eriúgena. A su vez sirve de puente de transmisión de numerosas ideas que pasarán a Ricardo de San Víctor, Roberto Groseteste, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto, Ulrico de Estrasburgo e incluso Santo Tomás. No pocas tesis del «agustinismo» medieval (razones seminales, ejemplarismo divino, la iluminación, la imagen, los vestigios, la subordinación de la ciencia profana a la sagrada, etc.) tienen en Hugo un precursor. Apenas cita, pero su fuente principal es San Agustín [5].

3. **Actitud ante la filosofía.** Ante las artes liberales y la filosofía adopta una actitud muy distinta de la desdeñosa de San Pedro Damiani, que contribuye a zanjar el viejo debate de las relaciones entre el saber sagrado y el profano [6]. Todas las ciencias tienen por objeto el conocimiento de la verdad, y sobre todo el de Dios, que es la Verdad suprema («humus namque et patria nostra Deus est») [7]. El saber culmina en la ciencia divina y en la mística. Pero para llegar al conocimiento de Dios, tanto por medio de la naturaleza como de la Sagrada Escritura, considera muy útiles las artes liberales, como conocimientos auxiliares y preparatorios. «Omnia disce, videbis post-

[5] «Figura ideal y amable de sabio culto en todo el ámbito de ciencias religiosas y profanas, y que por su preclara manera de pensar y trabajar se parece a San Anselmo y a Santo Tomás» (M. GRABMANN, *Fil. med.* 77). «Personalidad compleja de filósofo y humanista, de teólogo dogmático y de místico: tres cualidades que se compenetran armoniosamente, y hacen de él uno de los hombres más universales de su tiempo» (WULFF, *Hist. de la phil. méd.* p.217). «Teólogo de alta categoría. Espíritu amplio y clarividente, se esfuerza por sintetizar en sus obras lo esencial de las ciencias sagradas y profanas, pero para orientarlas a la contemplación y al amor de Dios» (E. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.303).

[6] «Ex his autem omnibus scientiis... septem specialiter decreverunt antiqui in studiis suis ad opus erudiendorum, in quibus tantam utilitatem esse prae caeteris omnibus perspexerunt, ut quisquis harum disciplinarum firmiter percepisset, ad aliarum notitiam postea, inquirendo magis et exercendo quam audiendo, perveniret. Sunt enim quasi optima quaedam instrumenta et rudimenta, quibus via paratur animo ad plenam philosophicae veritatis notitiam. Hinc trivium et quadrivium nomen accepit, eo quod iis quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta sophiae introeat» (*Didas.* III 3: PL 176,768). Las ciencias y las artes de los filósofos contribuyen a atenuar los males ocasionados por el pecado. «La filosofía *teórica* combate la ignorancia; la *práctica* o moral, el *vicio*; las *artes mecánicas*, la debilidad del cuerpo» (*Didasc.* I 6: PL 176,745B; cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Excerptiones* I 3 y 5: PL 177,195-196B).

[7] *Arca Noe morali* III 4: PL 176,650D; *De Sacram.* II 14,9: PL 176, 570ss.

ea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est»[8]. «Ego affirmare audeo nihil me unquam quod ad eruditionem pertinet contempsisse, sed multa saepe didicisse, quae aliis ioco, aut deliramento similia viderentur». «Neque ea nunc scire stomachum meum onerant»[9].

En Hugo se consolida el concepto de las artes liberales como preparación para el estudio de la filosofía, de ésta como vestíbulo para la teología, y, finalmente, de la mística, que es la coronación de todo el saber, a la cual se ordenan todas las ciencias humanas[10].

Las artes liberales no deben disgregarse. Forman un todo compacto e indispensable para pasar a otros estudios superiores: «Hae quidem ita sibi cohaerent, et alternis vicissim rationibus indigent, ut, si una defuerit, caeterae philosophum fa-

[8] *Didasc.* VI 3: PL 176,801A.

[9] *Didasc.* VI 3: PL 176,799-801.

[10] «Ex quo constat quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit. Sub eo igitur sensu qui est in significatione vocum ad res continetur *historia*, cui famulantur tres scientiae sicut dictum est, id est *grammatica*, *dialectica*, *rhetorica*. Sub eo autem sensu qui est in significatione rerum ad facta *mystica*, continetur *tropologia;* et his duobus famulantur *arithmetica*, *musica*, *geometria*, *astronomia* et *physica*. Super haec ante omnia divinum illud est ad quod ducit *divina Scriptura* sive in *allegoria*, sive in *tropologia:* quorum alterum (quod in allegoria est) rectam fidem, alterum (quod in tropologia est) informat bonam operationem; in quibus constat cognitio veritatis et amor virtutis: et haec est vera reparatio hominis» *(De Sacramentis* prol. c.6: PL 176,185C. Cf. *Didasc.* I 3: PL 176,741-742; VI 3: PL 176,799-802). «Via ad ipsum sunt scientia, disciplina, bonitas; per scientiam itur ad disciplinam, per disciplinam itur ad bonitatem; per bonitatem itur ad beatitudinem» *(De Inst. novitiorum:* PL 176,926). Las artes liberales, en sus dos ramas *(sermocinales* = trivio, *reales* = quadrivio), son útiles para la interpretación de la Sagrada Escritura. Las primeras, para determinar el sentido literal (historia); las segundas, para penetrar en el sentido alegórico y tropológico. «Cognitio rerum circa duo versatur, id est *formam* et *naturam*. *Forma* est in exteriori dispositione, *natura* in interiori qualitate. Forma rerum aut in numero consideratur, ad quam pertinet *arithmetica;* aut in proportione, ad quam pertinet *musica;* aut in dimensione ad quam pertinet *geometria*, aut in motu, ad quem pertinet *astronomia*. Ad interiorem vero naturam *physica* spectat» *(De Sacram.* prol. c.5). Hugo tiene el mérito de haber reaccionado contra el excesivo alegorismo y simbolismo, revalorizando el sentido literal (historia).

El pensamiento de Hugo puede sintetizarse en el siguiente esquema:

Artes liberales.
- I. Al servicio de la *historia* (cognitio vocum)
  - 1) *Grammatica* (pronuntiatio).
  - 2) *Dialectica* (significatio).
  - 3) *Rhetorica* (pronuntiatio et significatio).
- II. Al servicio de la *alegoría* y *tropología* (cognitio rerum)...
  - *a)* De la *forma*.
    - 4) *Arithmetica* (numerus).
    - 5) *Musica* (proportio).
    - 6) *Geometria* (dimensio).
    - 7) *Astronomia* (motus).
  - *b)* De la *naturaleza*: *Physica*.

cere non possint» [11]. No debe despreciarse ningún saber, por humilde que parezca. A cada arte hay que darle lo que le corresponde: «unicuique arti quod est tribuendum esse» [12]. Todo es útil y aprovechable: «Noli contemnere minima haec. Paulatim deficiunt, qui minima contemnunt... Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt... Quorum scientia formae asini similis est» [13]. Por no seguir el orden debido, hay más ciencia aparente que real: «Idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus» [14].

Menos favorable se muestra hacia lo que llama «appenditia artium», es decir, la poesía en todas sus formas («tragedia, comedia, satirae, heroica, lirica, yambica, didascalica, fabulae quoque et historiae»). Primero deben estudiarse las artes liberales, «deinde, caetera, quaeque *si vacat*, legantur» [15].

Tampoco hay que detenerse en el estudio de la filosofía, porque por sí sola no puede llegar a conocer toda la verdad, a no ser con el auxilio de la gracia de Dios: «Logica, mathematica et physica veritatem quamdam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt in qua salus animae est, sine qua frustra est quidquid est» [16].

El saber debe ser prudente y moderado. Tan estulto es ignorar lo que se debe saber como presumir que se sabe lo que no se puede saber [17]. Su aspiración fundamental es pasar del mundo visible de los sentidos al invisible de las realidades espirituales, que solamente pueden percibirse por la inteligencia. La ciencia debe seguir un orden ascendente, empezando por las realidades *naturales (naturalia)*, pasando a las *inteligibles* para llegar, finalmente, a las *intelectibles*. El alma está destinada a conocer esas realidades suprasensibles y degenera cuando se inclina a las cosas corpóreas [18].

Su abolengo agustiniano no podía menos de manifestarse en su profunda aspiración a la inteligencia de la fe. Lo primero es creer, pero después hay que penetrar en la inteligencia de las verdades creídas. Así lo expresan las *Miscellanea* que figuran entre sus obras, y que, aunque no son suyas, reflejan exactamente su pensamiento: «*Logicus prius intelligit quam credat*,

[11] *Didasc.* III 5: PL 176,769C.
[12] *Didasc.* III 6: PL 176,769D.
[13] *Didasc.* VI 3: PL 176,799C.
[14] *Didasc.* III 3: PL 176,768.
[15] *Didasc.* VII 4: PL 176,768-769.
[16] *De Scripturis et scriptoribus sacris* c.1: PL 175,9.
[17] *De Sacram.* I 6,3: PL 176,265B.
[18] *Didasc.* II 6: PL 176,755A. «Intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est Deo, ideis et hyle: et de incorporeis substantiis pura certaque cognitio» (ibid.). Cf. el proceso de ascensión de lo visible a lo invisible (*In Hier. cael.* II: PL 175,949-950).

theologus vero *prius credit, post intelligit*, iuxta illud: Credite et intelligetis, licet, secundum quosdam, intellectus debeat praecedere fidem» [19].

Hugo distingue perfectamente entre saber profano y sagrado, entre filosofía y teología, pero más bien como grados ascendentes de una sabiduría total, cuya cumbre es la mística y la contemplación de Dios. La actividad humana tiene un doble fin: atender a las necesidades de la vida, para lo cual sirven las artes mecánicas y las ciencias profanas; y restaurar en nosotros la imagen de Dios. Para esto sirven la vida moral y la sabiduría. La sabiduría completa tiene una etapa preparatoria, que es el estudio de las artes liberales, y tres grados ascendentes, que son *filosofía, teología* y *mística*.

Para adquirir la sabiduría hacen falta: *natura*, o sea talento y disposición natural; *exercitium*, o práctica escolar, que implica la *lección* y la *meditación*, y, por último, *disciplina* (c.765). Hugo concibe la adquisición de la sabiduría en un orden ascendente, cuyas etapas son éstas: 1.º, *lectio, sive doctrina*, que es por donde hay que comenzar; 2.º, *meditatio*, que viene a ser una contemplación activa; 3.º, *oratio*; 4.º, *operatio*; 5.º, *contemplatio*, que es el grado perfecto y que recoge anticipadamente el fruto y recompensa de las buenas obras. «Oratio quaerit, contemplatio invenit». Contemplación pasiva, infusa. En este proceso debe intervenir el esfuerzo del hombre, pero sobre todo la gracia de Dios. «Si solus tu operaris, nihil perficis; si solus Deus operatur, nihil mereris» (c.797-799).

Hugo nos ofrece un buen testimonio del método escolástico, tal como se practicaba en la primera mitad del siglo XII, como principio de un proceso que se desarrolla hasta llegar a su perfección en el siglo siguiente. Hay que tener en cuenta que la ciencia en aquel tiempo consistía ante todo en el estudio de libros o de textos (Sagrada Escritura, Santos Padres, «autores» sagrados o profanos). Así, pues, la ciencia se adquiere fundamentalmente por dos medios: *lección* y *meditación*: «Duae praecipue res sunt, quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet *lectio* et *meditatio*» [20]. La meditación es algo íntimo y personal que debe ser hecha por cada uno. En cambio, la lección puede tener sentido activo y pasivo, de tres maneras: *a)* lectura privada y personal de un libro («lego librum»);

[19] *Miscel.* V tit.104: PL 177,804B.

[20] *Didasc.* I 1: PL 176,741A. Lo mismo dice Juan de Salisbury: «Qui ergo ad philosophiam aspirat, apprehendat *lectionem, doctrinam* et *meditationem*, cum exercitio boni operis» (*Metal.* I 24: PL 199,853C).

b) lectura por el maestro («lego librum illi»); *c)* lectura por el discípulo («lego librum ab illo»)[21].

Tomada en sentido activo, de lectura por el maestro, o de enseñanza, ésta implicaba varias cosas: la primera, previa, era una *introducción*, en que, tratándose de un texto escrito, debía explicarse por lo menos quién era su *autor*, su *título*, su *contenido en general*, su *género literario*, en la forma acostumbrada en las antiguas escuelas de gramática[22]. Después de la introducción comenzaba la *lectura* propiamente dicha, o sea la explicación o exposición *(expositio)*. En esto tenía lugar importante la *división*, o sea el análisis del texto («methodus legendi in dividendo constat»: *Didasc.* III 10,772; VI 12,809). La exposición comprendía tres cosas: *a)* la explicación del simple significado gramatical de las palabras y frases *(littera)*; *b)* la fijación del sentido obvio y a primera vista de cada elemento *(sensus)*, y *c)* la penetración en el sentido profundo del pasaje que se trataba de entender *(sententia)*. En este último, el maestro no se atenía solamente a la letra, sino que con frecuencia echaba mano del simbolismo y la alegoría[23].

4. **La filosofía.** Hugo acumula el consabido conjunto de definiciones, que provienen de Boecio, Casiodoro y San Isidoro. «Philosophia est amor sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est». «Philosophia est ars artium, et disciplina disciplinarum». «Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit christianis, qui saeculi ambitione calcata conversatione disciplinali, similitudine futu-

[21] «In lectione maxime consideranda sunt ordo et modus». «Lectio est, cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Trimodum est lectionis genus: *docentis, discentis*, vel *per se inspicientis*. Dicimus enim: lego librum illi, et lego librum ab illo, et lego librum» *(Didasc.* III 8: PL 176, 771C).

[22] Según Conrado de Hirschau, el maestro, antes de la *lectio*, debía explicar siete cosas: «Nec te lateat quod, in libris explanandis, septem antiqui requirebant: *auctorem, titulum operis, carminis qualitatem, scribentis intentionem, ordinem, numerum librorum, explanationem;* sed moderni quatuor requirenda censuerunt: operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam, et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur» *(Dialogus super auctores*, ed. SCHEPPS, p.27).

[23] «Expositio tria continet: *litteram, sensum, sententiam. Littera* est congrua ordinatio dictionum, quam etiam *constructionem* vocamus. *Sensus* est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. *Sententia* est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum *littera*, deinde *sensus*, deinde *sententia* inquiratur: quo facto, perfecta est expositio» *(Didasc.* III 9: PL 176,771D). JUAN DE SALISBURY, *Metal.* I 23: PL 176,853A; PARÉ, BRUNET, TREMBLAY, o.c., p.109.116.120; M. D. CHENU, *Introductio à l'étude de St. Thomas* p.67.

rae patriae vivunt». «Philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans» [24]. Como Boecio, distingue tres grandes órdenes de seres, a los cuales corresponden diversos modos de conocimiento:

1.º *Intellectibilia*: Dios y las sustancias incorpóreas. Inteligencia pura = *teología*.

2.º *Intelligibilia:* Cantidad abstracta propia de las matemáticas. Inteligencia con la imaginación = *matemáticas*.

3.º *Naturalia:* Seres corpóreos. Inteligencia con los sentidos = *física* [25].

División que es equivalente a esta otra: 1.º Un ser *eterno*, que no tiene principio ni fin, el cual es solamente Dios, en quien no se distinguen la esencia y la forma, el ser y el existir: «cui non est aliud esse et id quod est» [26]. En la mente divina existe desde toda la eternidad el arquetipo ejemplar de todos los seres, que puede llamarse *Naturaleza* [27].

2.º Seres *perpetuos*, inmutables, que tienen principio, pero no tendrán fin. En éstos el Ser se distingue del existir: «cui

24 *Didasc.* II 1: PL 176,751-752; I 5: PL 176,744D. Hugo entiende la filosofía en sentido amplio, como abarcando todas las ciencias humanas: «Est tamen prorsus omnis scientia, sive disciplina, sive quaelibet cognitio *pars philosophiae*, vel divisiva, vel integralis» *(Didasc.* III 1: PL 176,765A; II 31: PL 176,764C). Un concepto parecido de la filosofía en sentido universalista lo veremos en Domingo Gundisalvo («nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars»). En cambio, Guillermo de Conches solamente consideraba como filosofía el *cuadrivio* y la teología, que tratan de cosas *(res)*. El *trivio*, que trata de *voces*, sólo servía como preparación para el cuadrivio *(Philosophia mundi* IV 41: PL 172,100).

La contraposición de Boecio entre *voces* y *res*, que los medievales traducen en la de artes *sermocinales* (trivio) y artes *reales* (cuadrivio), tiene también la modalidad de denominar *eloquentia* (de *eloquium)* o *lógica* (de *logos)* a las artes del trivio. Así se entienden como cosas equivalentes: *voces*, *artes sermocinales*, *eloquentia* y *logica*. «*Eloquentia* ipsa eadem est quae dicitur *logica*. Haec dividitur in *dyalecticam*, *rhetoricam*, *grammaticam*» (Manuscrito de Bamberg, q.VI 30, citado por M. GRABMANN, *Die Geschichte der Schol. Meth.* II p.37).

El sentido amplio de Hugo aparece también en el siguiente pasaje, en que cataloga a la agricultura como parte de la filosofía: «Restat ut rationalis animae actus caeca cupiditas non capiat, sed moderatrix semper sapientia praecedat. Quod si verum esse constiterit, iam non solum ea studia, in quibus vel de *rerum natura* (Física) vel *disciplina agitur morum* (Etica), verum etiam *omnium humanorum actuum seu studiorum rationes* non incongrue ad philosophiam pertinere dicemus... *agriculturae ratio philosophi* est, administratio rustici» *(Didasc.* I 5: PL 176,744-745).

25 *Didasc.* I 13: PL 176,750; II 2-4-752-753. Conoce también la división agustiniana en *Física*, *Lógica* y *Etica* (c.758); pero adopta la de Boecio, que a partir del siglo XII prevalece definitivamente sobre la anterior.

26 «De tribus rerum differentiis» *(Didasc.* I 7: PL 176,745).

27 *Didasc.* I 11: PL 176,748C.

aliud est esse: et id quod est, id est, quod aliunde ad esse venit». Son las sustancias de las cosas, que los griegos llaman *ousías*, y todos los cuerpos del mundo supralunar, que se llaman «divinos» por razón de su inmovilidad.

3.º Seres *temporales*, que tienen principio y tendrán fin y que no vienen «per se ad esse». Son los seres del mundo sublunar, que se originan en virtud del fuego, el cual «vi quadam descendit in res sensibiles procreandas». En ellos hay que distinguir la *esencia*, que es permanente, y la *forma*, que cambia. Cuando la forma se destruye, la esencia permanece, y vuelven a su principio [28]. (Véase el esquema de la p.480.)

Siguiendo un orden pedagógico, lo primero que hay que estudiar son las artes liberales. Después la lógica y las matemáticas, que deben estudiarse antes de la física. La lógica trata de «ipsis intellectibus, secundum praedicamentalem constitutionem» [29]. «Haec enim inchoantibus philosophia prima legenda est, proptereaque in ea docetur vocum et intellectuum natura, sine quibus nullus philosophiae tractatus rationabiliter explicari potest» [30]. Aunque los hombres, para discurrir, no han necesitado esperar a que se inventara la lógica: «omnes enim scientiae prius erant in usu quam in arte» [32]. Lo mismo hay que decir de las matemáticas: «Quia enim logica et mathematica priores sunt ordine discendi quam physica, et ad eam quodammodo instrumenti vice funguntur, quibus unumquodque primum informari oportet antequam physicae speculationi operam det: necesse fuit, ut *non in actibus rerum ubi fallax experimentum est*: sed in sola ratione, *ubi inconcussa veritas manet, suam considerationem ponerent, deinde ipsa ratione praevia, ad experientiam rerum descenderent*» [33].

5. **Física.** Es la ciencia que trata de las *cosas*, a diferenrencia de las demás, que se ocupan de los *intelectibles*: «Sola physica proprie de *rebus* agit, caeterae omnes de *intellectibus* rerum» [34]. Le corresponde investigar las causas invisibles de las cosas visibles: «Physica scrutatur invisibiles rerum visibilium causas».

Hugo tiene un profundo sentido del orden, armonía y belleza del mundo, como reflejo de la grandeza y belleza de su Creador. Abundan las frases en que manifiesta su admiración ante la naturaleza: «Quid iucundius ad videndum caelum... omnia ad hominis delicias creata sunt» [35]. «Quam iucundum

[28] *Didasc.* I 7: PL 176,746C.
[29] *Didasc.* II 18: PL 176,758.
[30] *Didasc.* I 12: PL 176,749.
[32] *Didasc.* I 12: PL 176,750.
[33] *Didasc.* II 18: PL 176,758-759.
[34] *Didasc.* I 18: PL 176,758.
[35] *Miscel.*: PL 177,984.

PHILOSOPHIA[31]

- I. *Theorica* (speculativa).....
  - 1) *Theologia.*
  - 2) *Mathematica* («quantitas abstracta»)....
    - a) *Arithmetica*
    - b) *Musica*....
      - α) Mundana.
        - in elementis.
        - in planetis.
        - in temporibus.
      - β) Humana.
        - in corpore.
        - in anima.
        - in connexu utriusque.
      - γ) Instrumentalis......
        - in pulsu.
        - in flatu.
        - in voce.
    - c) *Geometria.*
    - d) *Astronomia*
  - 3) *Physica* o *Physiologia.*
- II. *Practica* (activa, *Moralis*, eo quod mores in bona actione consistunt)..
  - 1) *Solitaria* (Ethica, Moralis).
  - 2) *Privata* (Oeconomica, Dispensativa).
  - 3) *Publica* (Politica, Civilis).
- III. *Mechanica* (Adulterinae, quia circa humana opera versatur. «Ars imitatur naturam, ideo adulterinae» (col. 747).....
  - 1) Lanificium.
  - 2) Armatura.
    - a) Architectonica.
    - b) Fabrilis...
      - malleatoria.
      - excussoria.
  - 3) Navigatio.
  - 4) Agricultura.
  - 5) Venatio.
  - 6) Medicina..
    - occasiones.
    - operationes.
  - 7) Theatrica.
- IV. *Logica.* Sermocinalis, sive rationalis scientia..
  - 1) *Grammatica*: de vocibus......
    - littera.
    - syllaba.
    - dictio.
    - oratio.
  - 2) *Dissertiva*: Ratio disserendi....
    - a) Demonstratio probabilis.......
      - α) Dialectica
      - β) Rhetorica.
    - b) Demonstratio sophistica.
    - c) Poesis Litteratura...
      - α) Poetarum carmina ..
        - Tragoediae.
        - Comoediae.
        - Satyrae.
        - Heroica.
        - Lyrica.
        - Iambica.
        - Quaedam didascalica.
      - β) Fabulae.
      - γ) Historiae.
      - δ) Scripta eorum quos nunc «philosophos» appellare solemus.

[31] *Didasc.* I 1-13: PL 176,741-750; II 1-30: PL 176,753-766; *De Sacram.* prol. c.5: PL 176,185. *In Hier. cael.* I 2: PL 175,927-928. De la escuela de Hugo es el *Speculum Ecclesiae*, donde se da una división semejante de las ciencias (PL 177,375).

El chocante calificativo de «adulterinae» que da Hugo a las artes mecánicas proviene de una falsa etimología *(moechari = mechanica)*. «Artes adulterinae de opere artificis agunt, quod a natura forma mutuantur» *(Didasc.* II 21: PL 176,760). Estas artes imitatorias son inferiores a la naturaleza y al arte.

spectaculum praebet, quomodo visum delectat, quomodo affectum provocat» [36]. «Aspice mundum et omnia quae in eo sunt: multas species pulchras et illecebrosas invenies... Infinita sunt talia... quae foris admiranda videntur» [37]. El hombre está dotado de sentidos para poder contemplar la hermosura de las cosas visibles: «homo munitus est foris sensualitate ad visibilia contemplanda» [38].

El conjunto de las cosas del mundo compone una música maravillosa, en que las partes discordantes se integran en una grandiosa armonía. «Musica harmonia est: plurium dissimilium in unum redactorum concordia» [39]. Hay tres clases de música: la *mundana*, que resulta del orden y armonía de las cosas del mundo; la *humana*, que consiste en la armonía entre las partes del cuerpo y del alma [40]; y la *instrumental*, que se produce por medio de instrumentos musicales [41].

Fuera de este sentimiento de la naturaleza, la física de Hugo se reduce a unas cuantas nociones procedentes del *Timeo* y de Calcidio, con las cuales trata de explicar el relato del Génesis. Dios creó a la vez la materia y la forma, de suerte que nunca hubo materia sin forma. Al principio las creó de manera confusa y después fue introduciendo orden en aquel caos en los seis días de la creación [42].

La materia se compone de *átomos* simples, los cuales no son materia, aunque de ellos se hace la materia, y de su movimiento resultan los cambios de las *formas* corpóreas [43].

Hugo habla de *forma* y *materia*, pero no en sentido aristotélico, sino platónico. No se trata de la forma sustancial aristotélica, sino de una forma accidental. En los seres hay que distinguir la *esencia* o *naturaleza*, que es permanente, y la *forma*, que cambia. «Non enim essentiae rerum transeunt, sed forma» [44]. «Omne enim corpus aut loco mutatur, aut forma, aut tempore. Et quae forma mutantur: aut augmentum suscipiunt, aut diminutionem aut alterationem» [45]. Nada sale de la nada, sino de las esencias universales, que permanecen, a pesar de las mutaciones y corrupciones de las formas [46]. Todo

[36] *Didasc.* VII 12: PL 176,821B. [37] *De arrha animae:* PL 176,951.
[38] *Didasc.* VII 13: PL 176,821. [39] *Didasc.* II 13: PL 176,757A.
[40] Cf. los dos *cuaternarios*, el del alma y el del cuerpo (*Didasc.* II 5-6: PL 176,753-754). [41] *Didasc.* II 13: PL 176,756.
[42] *De Sacram.* I 1,4: PL 176,189; I 5,5: PL 176,249; *De Sacram. legis nat.:* PL 176,17-18.
[43] *De Sacram.* I 4,36: PL 176,286; *Annot. in Pent. In Genesim* c.5 y 6: PL 175,34-35. [44] *Didasc.* I 5: PL 176,746A.
[45] *De Sacram.* I 3,15: PL 176,221C.
[46] Citando un verso de Persio, dice: *De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* (*Stat.* III v.83).

vuelve a sus primeros principios: «eo quod omne opus naturae sicut temporaliter ex oculta causa in actum profluit: item eodem actu temporaliter destructo, eo unde venerat, reversurum sit»[47]. Así, pues, las esencias son inmutables; lo que se muda son las formas[48].

6. **Antropología.** El hombre es una naturaleza compuesta de dos sustancias distintas, una corpórea, mudable y mortal, y otra incorpórea, invisible e inmortal. «Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia: corpus secundum materiam de terra sumens; animam vero sine materia de nihilo fingens». «Gemina compactus substantia»[49]. «Homo quoddam totum est duabus partibus constans, anima et carne»[50]. El cuerpo, que se ve, es el signo del alma, que no se ve[51].

El alma fue creada especialmente por Dios de la nada. Es única en cada hombre, y se halla toda en todo, y toda en cada parte del cuerpo. Por ello es el hombre imagen y semejanza de Dios: «divinitati esse cognatum»[52]. Pero esa semejanza quedó destruida por el pecado. Por esto, toda la actividad del hombre debe orientarse a restaurarla[53].

Cuerpo y alma son dos sustancias distintas, pero de su unión resulta un todo único, la *persona* humana, que consiste esencialmente en la unidad de conciencia. Para explicar la estrecha unidad que existe entre alma y cuerpo, acude Hugo a principios de armonía musical, aplicando el simbolismo de los números. De suyo el alma es ya una persona, independientemente del cuerpo, y de la unión de ambos no resulta propiamente una unidad, sino una suma: «Anima quippe in quantum est spiritus rationalis (numero discretus et ratione discernens, c.249) ex se et per se habet esse *personam*, et quando corpus ei sociatur, non tantum *ad personam componitur* quantum *in personam apponitur*»[54]. En cuanto el cuerpo está unido al alma, es una *persona* con ella; pero el ser persona tiene el alma por sí, como espíritu racional, y el cuerpo por el alma[55].

Se trata, pues, de una unión extrínseca, de armonía y amis-

[47] *Didasc.* I 7: PL 176,746B.
[48] *De Sacram.* prol. c.5: PL 176,185BC; *Didasc.* II 7: PL 176,755B.
[49] *De Sacram.* I 6,1: PL 176,264; *Didasc.* I 6: PL 176,745C.
[50] *De Sacram.* II 1,11: PL 176,403B.
[51] *De Sacram.* II 1,11: PL 176,408.
[52] *De Sacram.* col.225 230 264 265 746. Vestigios de la Santísima Trinidad. Cf. *Excerptionum allegoricarum* I 2: PL 177,194.
[53] *Didasc.* I 8: PL 176,746-747A.
[54] *De Sacram.* II 1,11: PL 176,408.
[55] *De Sacram.* II 1,11: PL 176,409C.

tad, semejante a la que existe en la música. En esa unión consiste la *música humana* [56].

Así, pues, la persona humana consiste principalmente en el alma, y secundariamente en la unidad de conciencia, en que se perciben a la vez el alma y el cuerpo: «Quia vero sensus hominis in homine vivente corpus et animam simul percipit, non animam per se, aut corpus per se, sed animam simul et corpus, personam dicere humanus sermo consuevit» [57].

El hombre es un *microcosmos*. Sin menoscabo de la amistosa unidad de sus principios constituyentes, de ellos se deriva un dualismo de funciones, que corresponden a los dos mundos, espiritual y corpóreo, entre los cuales está colocado [58]. Por una parte mira hacia fuera, hacia las cosas sensibles, y por otra hacia dentro, que es el camino que conduce a las invisibles: «Positus est in medio homo ut intus et foris sensum haberet. Intus ad invisibilia, foris ad visibilia. Intus per sensum rationis, foris per sensum carnis» [59]. El hombre *exterior* se rige por los sentidos y la imaginación *(oculus carnis)*; el *interior*, por la razón *(oculus rationis)*, por la inteligencia y el *sensus cordis seu intellectualis*. «Ornatus est homo intus rationalitate ad invisibilia, foris sensualitate ad visibilia contemplanda» [60].

En Hugo reaparece un tema que proviene de San Agustín *(Solil.* II 1,1), recogido por Escoto Eriúgena *(De div. nat.* I 50), por Heirico de Auxerre y San Anselmo, y que pasará a Guillermo de Auvergne, Ockham, Pedro de Ailly, Campanella y Descartes. Es el del conocimiento directo del alma por sí misma. El alma conoce inmediatamente su existencia, de suerte que no puede dudar de ella, y a la vez se conoce como una sustancia distinta del cuerpo, es decir, conoce su sustancialidad, su espiritualidad y su presencia en todas y cada una de las partes del cuerpo [61]. «Secernit ergo et dividit se per se ab eo toto quod visibile videt in se; et invisibilem omnino se esse videt» [62]. «Nemo enim est sane sapiens, qui se esse non videat. Et tamen homo, si vere quod ipse est attendere coeperit, omnium quae in se vel videntur vel videri possunt, nihil se esse intelligit» [63].

[56] *Didasc.* II 13: PL 176,756-757.

[57] *De Sacram.* II 1,11: PL 176,408.

[58] *De Medicina animae* I: PL 176,1183-1184: «Homo microcosmus, id est, minor mundus, appellari ab antiquis solet, quia per similitudinem maioris mundi figuram tenet».

[59] *De Sacram.* I 5,4: PL 176,266D.

[60] *Miscell.*: PL 177,984.

[61] B. Geyer, *Patristische und Schol. Philosophie.* Ueberwegs Grundriss II 266.

[62] *De Sacram.* I 7: PL 176,219B.

[63] *Didasc.* VII 17: PL 176,825A; *De Sacram.* I 3,7: PL 176,219AB. A esto va unida la tendencia agustiniana a la interioridad. El hombre debe

Siendo el cuerpo y el alma, a su modo, efectos de la belleza suprema de Dios, deben reflejar, cada uno de por sí, esa suprema armonía. Hugo lo expresa acudiendo a una especie de pitagorismo, buscando relaciones numéricas entre las funciones del alma y las del cuerpo. El número del alma es el *impar*, que es un número determinante y perfecto. El del cuerpo es el *par*, que es el principio de la indeterminación y la imperfección. «Cuando se considera la acción viviente u organizadora de cada uno de los dos principios, se descubre que se desarrolla siguiendo el número constitutivo de la década, con cuatro operaciones fundamentales. El espíritu es esencialmente *unidad* indivisible. Esta unidad se despliega en las *tres* potencias principales del alma (1 × 3). Esta organiza el cuerpo y constituye la *sensibilidad*, que se sirve de los *nueve* orificios del organismo (3 × 3 = 9). La sensibilidad se despliega hacia fuera, buscando captar el mundo exterior (9 × 3 = 27). Después retorna hacia sí misma, y se deleita en la intuición total de un último movimiento en que reaparece la unidad (27 × 3 = 81). Con lo cual tenemos: 80, número de la vida mortal, y 1, símbolo del espíritu. Las operaciones materiales del cuerpo están regidas por el número 2. La materia se constituye en *elementos* (2 × 2 = 4). Estos se mezclan y dan lugar a los principales *humores* (4 × 2 = 8) y crean, sin duda, los grandes órganos corpóreos. Pero Hugo no desarrolla más la alegoría»[64].

7. **Potencias cognoscitivas.** Hay tres objetos de conocimiento: el mundo sensible, la propia alma y Dios, a los cuales corresponde una triple mirada del alma. El hombre tiene cuatro potencias cognoscitivas: Dos corpóreas y sensibles, que son: a) *sentidos (sensualitas)*, que miran hacia fuera y hacia abajo *(foris et deorsum)*, y b) *imaginación*, que mira hacia dentro y hacia arriba *(intus et sursum)*. Ambos constituyen el *oculus carnis*, por el cual el alma conoce el mundo sensible. Otras dos incorpóreas y espirituales, que son: a) *Razón*, que mira el propio conocimiento del alma, y que está relacionada con la imaginación, de donde saca sus ideas. Es el *oculus ra-*

buscarse a sí mismo en lo más íntimo de su alma, desprendiéndose de las distracciones y del entorpecimiento de los sentidos: «Animus enim corporis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra semetipsum abductus, oblitus est, quid fuerit, et quia nil aliud fuisse se meminit, nil praeter id, quod videtur, esse credit. Reparatur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam, *et ut discamus extra nos non quaerere, quod in nobis possumus invenire. Summum igitur in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit, felix est, et qui possidet, beatus*» *(Didasc.* I 2: PL 176,742CD).

[64] Cf. *Didasc.* II 5: PL 176,753; M. DE LAUTENBACH, *Opusc. in Wolfelmum*: PL 155,153; E. DE BRUYNE, *Etudes d'Esthétique médiévale* II 221-222 y 347.

tionis, por el cual el alma se conoce a sí misma, y produce la *ciencia*. Y b) *inteligencia*, que mira hacia el mundo superior, invisible, y sobre todo hacia Dios, de quien recibe la iluminación. Es el *oculus contemplationis*, por el cual el alma conoce a Dios, y produce la *sabiduría*[65].

Hugo define estas potencias de la siguiente manera: «*Sensus* est passio animae in corpore, ex qualitatibus extra accidentibus. *Imaginatio* est memoria sensuum ex corporum reliquiis inhaerentibus animo, principium cognitionis per se certum nihil habens. *Intelligentia*: de solis rerum principiis id est de Deo, ideis et hyle, et de incorporeis substantiis pura certaque cognitio»[66].

A su vez, la inteligencia tiene tres grados de penetración en su objeto:

a) *Cogitatio*, que es un pensamiento fugitivo, superficial, transitorio, múltiple y disperso, que pasa de una representación a otra sin abandonar la imaginación y sin seguir una línea fija. Pasa de una noción a otra sin esfuerzo y sin fruto.

b) *Meditatio*, que es una mirada estable, fija y sostenida sobre un punto. Supone un esfuerzo permanente, en un sentido determinado. Se hace con esfuerzo y con fruto. Reduce la multiplicidad a la unidad de un solo objeto.

c) *Contemplatio*, que es la intuición profunda, penetrante y, a la vez, fácil y comprehensiva. Contempla la multiplicidad en una sola mirada. Se hace sin esfuerzo y con gran fruto. «Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus»[67].

8. **Teología.** En teología Hugo marca un avance muy notable. Su libro *De sacramentis* supera la *Introductio ad Theologiam* de Abelardo. En las pruebas de la existencia de Dios abandona el procedimiento *a priori* y recurre a la experiencia, interna y externa.

[65] *De Sacram.* I 10,2: PL 176,329C.

[66] *De unione corporis et spiritus*: PL 177,275-294.

Hugo habla también de *abstracción*, que consiste en que la razón considera separadamente las cosas que no están separadas en la realidad. Así, la *física* considera por separado los elementos que están unidos y mezclados en la naturaleza. Por ejemplo, considera el fuego, o el agua, prescindiendo de los demás elementos. Las *matemáticas* consideran la cantidad, prescindiendo de la materia concreta, o la línea sin el volumen y la superficie. «Mathematicae autem proprium est actus confusos inconfusos per rationem attendere», etc. (*Didasc.* II 18: PL 176,758BC).

[67] *Homil. in Salom. Eccles.* I: PL 175,116-117; *De modo dicendi*: PL 176, 879. «Proprium est contemplationi iucunditatis suae spectaculo cum admiratione inhaerere» (Ricardo de San Víctor, *Beniamin maior*). Hugo trata de la iluminación mística en su comentario a la jerarquía celestial de Dionisio (PL 175,II,935ss).

a) *Por la contingencia del alma.*—El alma, examinándose a sí misma, tiene conciencia de que existe. Pero también la tiene de que no ha existido siempre ni se ha dado la existencia a sí misma. Por lo tanto, tiene que existir por otro que exista por esencia, es decir, por Dios [68].

b) *Por la contingencia de los seres.*—Vemos que existen seres que nacen y mueren, es decir, que son perecederos. Pero lo que cambia non puede ser eterno («omne autem quod mutabile est, aliquando no fuisse necesse est»). Luego han tenido un principio, y éste no puede ser más que Dios, que es el único ser eterno [69].

c) *Por el movimiento del alma.*—Al movimiento de los seres corresponde otro movimiento en la misma alma: «hanc cognitionem in rationali motu invenimus, huic autem cognitioni caeteri quoque motus attestantur; hoc est, animalis, naturalis, localis». El alma se conoce como mudable, ha tenido un principio y es contingente. Por lo tanto, reclama un creador eterno e inmutable [70].

d) *Prueba teleológica.*—Por el orden de las cosas [71]. Así, pues, «ratio vera probat quod Deus unum est... deinde arguit et commendat quod non solum unus sed et trinus est Deus». En cuanto al conocimiento de la esencia divina, afirma: «Dios moderó de tal modo desde el principio la noción del hombre sobre él, que, así como nunca pudiese ser comprendida totalmente su esencia, tampoco su existencia pudiese nunca ser ignorada» [72].

Hay dos caminos para llegar al conocimiento de Dios. Uno natural, que es la contemplación de la naturaleza, la cual se conoce por la experiencia y por la razón. Otro sobrenatural, que es la revelación divina, la cual se conoce por la fe. «Duo simulacra erunt proposita homini in quibus invisibilia videre potuisset: unum *natura*, et unum *gratia*» [73].

El mundo sensible es como un reflejo en que se transparen-

[68] *De Sacram.* III 7-9: PL 176,219BC. «Ex motu rerum quadruplici Creatoris quoque aeternitatem comprobari» *(Didasc.* VII 18: PL 176,826).

[69] *De Sacram.* III 10: PL 176,219D; *Summa Sent.*: PL 176,45; *Didasc.* VII 17: PL 176,824-826.

[70] *Didasc.* VII 18: PL 176,826.

[71] «Quasdam namque creaturas perpetuo motu agitari cernimus, quasdam vero secundum tempus moveri videmus; et alias sic, atque alias sic. Et licet ita dissimiliter res moveantur, nusquam tamen ordo rerum confunditur. Unde non est dubium quin intus sit dispositio praesidentis, qui certa lege cuncta moderatur» *(Didasc.* VII 18: PL 176,826C).

[72] *De Sacram.* I 3,1: PL 176,217A.

[73] *In hier. cael.* I: PL 175,926.

tan la realidad y la belleza del invisible. La naturaleza es una especie de libro escrito por el dedo de Dios. «Universus enim mundus sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei... et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inventae sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilem Dei sapientiam» [74]. Las bellezas sensibles son imágenes de la belleza suprasensible [75]. «Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem» [76]. «Omnia visibilia quaecumque nobis visibiliter erudiendis symbolice id est figurative tradita, sunt proposita ad invisibilium significationem et declarationem» [77].

Las obras divinas de la naturaleza deben admirarse, pero no para detenerse en ellas, sino para elevarse más arriba buscando su sentido espiritual. Si esa belleza no sirve para elevarnos al conocimiento de Dios y del mundo invisible, seremos como un analfabeto, que contempla las ilustraciones de un libro sin comprender su sentido.

El cuerpo humano está dotado de cinco sentidos, con los que conoce el mundo exterior y sensible («sensualitas delectatur foris in visibilibus contemplandis»). Pero el alma está dotada de entendimiento, por el cual se orienta al conocimiento de las cosas invisibles [78].

Por lo tanto, el punto de partida de toda ciencia y de toda mística arranca de la contemplación de la naturaleza sensible. «Non potest noster animus (ascendere) nisi per visibilium considerationem eruditus, ita videlicet ut arbitremur visibiles formas esse imagines invisibilis pulchritudinis» [79]. Es el primer grado de contemplación, desde el cual hay que irse elevando a los superiores.

Dios se manifiesta en el Universo por sus tres atributos: la *potencia*, en la inmensidad del Universo; la *sabiduría*, en su belleza, y la *bondad*, en su utilidad. Pero su manifestación más clara es la de su *belleza*, y por ella debe comenzar la contemplación» [80].

Dios dio a los seres no sólo el ser, sino también la belleza: «Deus dedit, non solum esse, sed pulchrum esse, formosum esse» [81]. Hay tres grados de belleza: 1.º, la de Dios, que es la

[74] *Didasc.* VII 3: PL 176,814B.
[75] *In cael. hier.*: PL 175,950B.
[76] *In cael. hier.* II: PL 175,941B.
[77] *In cael. hier.* II: PL 175,954AD.
[78] *Sermones* 21; *De membris humanis*: PL 177,984. Cf. E. DE BRUYNE, a.c., II 209. [79] *In cael. hier.* II: PL 175,949.
[80] *Didasc.* VII 16: PL 176,823-824.813.
[81] *De arrha animae*: PL 176,960D.

suprema; 2.º, la de las cosas espirituales y las almas, en las cuales se refleja primariamente la belleza de Dios; 3.º, la de los seres sensibles, a los cuales llega también, aunque de manera secundaria. Todas participan de una misma fuente, que es la belleza eterna de Dios. Y todas son, por lo tanto, imágenes, semejanzas, espejos de la belleza divina [82]. Si bien entre ambas bellezas hay una diferencia esencial. Las cosas espirituales e invisibles son simples, y su belleza es también simple y uniforme. En cambio, las sensibles y corpóreas son compuestas, y en ellas la belleza resulta del orden y armonía entre sus diversas partes. [83].

9. **Mística.** Hugo es, ante todo, un místico. Su aspiración fundamental es llegar a la unión con Dios por medio de un conocimiento íntimo, experimental, afectivo *(sapientia)*. En esto consiste la esencia y la cumbre de la vida cristiana.

Hay dos obras de Dios que son el fundamento de dos órdenes distintos: el natural de la creación y el sobrenatural de la restauración. El *ordo creationis*, o *conditionis*, no es destruido, sino perfeccionado por el *ordo restaurationis*, representado por Cristo. [84].

Por medio de Jesucristo y de la gracia podemos llegar a un conocimiento de Dios infinitamente superior al que suministran las criaturas, y sobre todo podemos aspirar a la unión con él. Todo el pensamiento de Hugo tiene un carácter dinámico, en cuanto que el alma no descansa en la pura contemplación de la belleza y perfecciones del mundo visible, sino que éste le produce una íntima insatisfacción, que le obliga a remontarse por encima de las realidades de la tierra para buscar las realidades superiores invisibles. Esto se refleja en las tres etapas que Hugo distingue para llegar hasta la sabiduría: a) *meditación*, que procede por ideas; b) *especulación*, o contemplación activa, en que el alma purificada ya no razona, sino que simplemente mira a Dios, y c) *contemplación*, pasiva, en que el alma se sumerge en Dios y penetra sin esfuerzo en el océano de sus perfecciones. La meditación puede versar sobre las criaturas, sobre la Sagrada Escritura y sobre las costumbres: «Tria sunt genera meditationum, unum in creaturis, unum in Scripturis, unum in moribus. Primus surgit ex admiratione, secundus ex lectione, tertius ex circumspectione» [85].

[82] *In cael. hier.* II: PL 175,947-950.
[83] *In cael. hier.* II: PL 175,949.
[84] *De Scripturis et scriptoribus sacris:* PL 175,11.
[85] *De meditando:* PL 176,993.

Pero la meditación solamente es un paso para ascender a los dos grados superiores de conocimiento, que conducen a la unión perfecta con Dios.

RICARDO DE SAN VICTOR († 1173).—1. **Vida y obras.** Escocés. Discípulo, sucesor y fiel continuador de Hugo. Superior de San Victor en 1157 y prior de 1162 hasta su muerte.

OBRAS: [86] *De Trinitate. De Verbo incarnato. De praeparatione animi ad contemplationem, seu liber dictus Beniamin minor.* Tratado de mística. Su subtítulo proviene de que comienza por el texto del Salmo 117,28. *De gratia contemplationis, seu Beniamin maior. De statu interioris hominis. De eruditione interioris hominis. De exterminatione mali et promotione boni. Liber excerptionum* (introducción a la filosofía, resumen de los tres primeros libros del *Didascalion* de Hugo. Artes liberales, geografía e historia) [87]. *Expositio in Cantica Canticorum*, y otras obras exegéticas. *De gradibus caritatis. De quatuor gradibus violentae caritatis.*

2. **Carácter.** Ricardo es el gran místico de la escuela [88]. Sigue el método agustiniano, uniendo el sentimiento y la especulación («magnus contemplator»). Es más sistemático y didáctico que Hugo. Recoge sus ideas dispersas, coordinándolas en una síntesis vigorosa, que será utilizada por San Buenaventura y Santo Tomás.

3. **Actitud ante la filosofía.** Reconoce la utilidad del saber profano para servicio de la ciencia sagrada. «Inter saeculares utique scientias quasdam scimus utiles et usui necessarias, quasdam vero (qualis ars ariolandi est) omnino perversas... Debent ergo quaelibet saeculares scientiae spiritualibus studiis subservire, et nil quod verae devotionis lucris non militet in suis exercitiis praesumere» [89]. Es lícito a los cristianos dorar su arca de Moisés con los despojos de los egipcios: «de spoliis aegyptiorum, arcam nostram auro vestire curemus non solum exterius, verum etiam interius» [90].

Pero, en el fondo, su actitud ante la filosofía no es demasiado favorable. «Falleris, falleris, philosophe!» [91] Se muestra

[86] PL 196, *De Trinitate*. Texto crítico, introducción y notas, por J. RIBAILLIER (París, Vrin, 1958). *Liber excerptionum*. Texto crítico, introducción y notas, por J. CHATILLON (París, Vrin, 1958).

[87] PL 177,193-223.

[88] DANTE, *Paraíso* X 130.

[89] *De erud. hom. int.* 11: PL 196,1310D.

[90] *Beniamin maior* II 2: PL 196,87D. «Vide quam magnas, quam multas doctrinae opes, scientiaeque gazas praeclara illa philosophorum ingenia conquisierunt... Verumtamen haec omnia, in solam extrinsecam arcae deaurationem sufficere non possunt» (c.88).

[91] *Beniamin maior* III 3: PL 196,112B. «Stulte et insipiens». «Immunde philosophe» «Captator famae». «Neglector conscientiae» etc (ibid., 112-113).

poco benévolo hacia los filósofos de su tiempo: «Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire. Nec erat eis cura tum ut assererent vera, quam ut putarent invenisse nova» [92].

Tampoco estima gran cosa la filosofía de los antiguos, y se complace en poner de relieve sus deficiencias, para hacer resaltar la firmeza y seguridad del saber que proporciona la fe: «Ubi sunt nunc, quaeso, sectae academicorum, stoicorum, peripateticorum? Ubi sunt arcae eorum? Ecce iam omnes isti dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt omnes hi viri divitiarum in manibus suis (Ps 75), et reliquerunt alienis divitias suas, et sepulcra eorum domus in aeternum (Ps 48). Et ecce computruerunt omnes cum arcis suis pereuntes simul cum doctrinis et traditionibus suis» [93].

No obstante, como San Anselmo y San Agustín, aspira a la inteligencia de la fe *(Nisi credideritis non intelligetis)*, pero exagerando el alcance de la razón y buscando razones necesarias para hacer comprensibles los misterios. «Vide ergo quam de facili ratio convincit, quod in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit» [94]. «Satagamus, ut dictum est, quae credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide» [95]. «Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere, ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo *probabiles*, verum etiam *necessarias* rationes adducere» [96]. No obstante, en otros pasajes se inclina al fideísmo: «Sed quod intelligere non potes, credere potes. Quorum igitur rationem perspicere non vales nihilominus tamen ex fidei regula iusta et ordinata esse non dubites» *(Beni. maior* II 10,88 D).

4. **Grados del ser y del conocimiento.** Como Hugo, distingue con Boecio tres grandes sectores de seres: *sensibles, inteligibles* e *intelectibles.* A ellos corresponden cuatro faculta-

[92] *Beniamin maior* II 2: PL 196,80-81.

[93] *Beniamin maior* II 2: PL 196,81B. Por contraste: «Sed arca Moysis manet usque in hodiernum diem, numquam firmior, numquam fortior quam hodie, utpote confirmata per catholicae veritatis auctoritatem, eo quod facta de lignis Setim, imputribilibus videlicet et incorruptibilibus lignis» (ibid.).

[94] *De Trinitate* III 2: PL 196,917. «Unde possimus ista (non dico ex Scripturarum testimoniis), sed ex rationis attestatione convincere» (ibid., III 1: PL 196,915). «Ecce de pluralitate divinarum personarum tam aperta docuimus ratione, ut insaniae morbo videatur laborare, qui tam evidenti attestationi velit contraire. Quis enim nisi insaniae morbo laborans dicat summae bonitati id deesse quo nil perfectius, quo nihil est melius?» (c.918).

[95] *De Trin.* prol.: PL 196,889C. [96] *De Trin.* I 4: PL 196,892C.

des cognoscitivas: dos corpóreas: a) *sentidos*, y b) *imaginación*, cuyo objeto es el mundo corpóreo sensible; y dos espirituales: *a)* la *razón* discursiva y judicativa, que tiene por objeto los *intelligibilia*, o sea el mundo espiritual de la propia alma y las relaciones entre las criaturas del mundo sensible; y *b)* la *inteligencia* intuitiva, que tiene por objeto los *intellectibilia*, es decir, el mundo espiritual, y en especial a Dios [97]. La inteligencia, o «sensus intellectualis», es el órgano de la contemplación [98].

De aquí resulta el orden en que deben subordinarse las facultades del alma. El hombre *exterior* debe sujetarse al *interior*. La sensibilidad a la imaginación, ésta a la razón, y, a su vez, ésta a la inteligencia. «Imaginatio ancilla rationis, sensualitas affectionis». «Ex ratione consilia recta, ex affectione desideria sancta. Ex illa spirituales sensus, ex ista ordinati affectus». «Virtus est animi affectus ordinatus et moderatus». Pero, dentro de la unidad del hombre, todas las facultades son necesarias para un conocimiento perfecto: «sine imaginatione, ratio nihil sciret; sine sensualitate, affectio nihil saperet» [99].

De aquí resultan tres clases de conocimiento: «ex imaginatione *cogitatio*, ex ratione *meditatio*, ex inteligentia *contemplatio*» [100]. Así tenemos: 1) *Cogitatio*, que es un simple pensamiento fugitivo. 2) *Meditatio*, que aplica la «aciem mentis» para descubrir la verdad («occultae veritatis studiosa investigatio»). 3) *Contemplatio*, que penetra en las profundidades de la verdad («perspicuae veritatis iucunda admiratio») [101]. «Specialiter et proprie contemplatio dicitur, quae de sublimibus habetur, ubi animus pura intelligentia utitur». «Simplicem intelligentiam dico, quae est sine occursione imaginationis» [102].

5. **Teología.** Como Hugo, prescinde de los procedimientos *a priori* y formula sus pruebas de la existencia de Dios partiendo de la experiencia y basándose en el principio de causalidad. Los seres del mundo son contingentes. Empiezan a ser y dejan de ser. Por lo tanto, su existencia no puede demostrarse *a priori*, sino sólo *a posteriori*, por la experiencia. «Omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus» [103]. «Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus,

97 *Beniamin maior* I 3-7: PL 196,66C-72B.
98 *Beniamin maior* III 9: PL 196,118D.
99 *Beniamin minor* c.3-6: col.3-6.
100 *Beniamin maior* I 3: PL 196,67A.
101 *De exterminatione mali* II 15: PL 196,1102.
102 *Beniamin maior* I 9: PL 196,74C.
103 *De Trin.* I 10: PL 196,895D.

et per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de his quae supra experientiam sunt, oportet sentire» [104]. «Sic sane, ex his, quae videmus, ratiocinando colligimus et ea esse, quae non videmus» [105].

a) *Por la contingencia de los seres:* «Omne quod est vel esse potest, aut ab aeterno habet esse, aut esse caepit in tempore. Omne quod est, àut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso... Nihil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno. Quidquid enim ex tempore esse coepit, fuit quando nihil fuit; sed quando nihil fuit, omnino nihil habuit, et omnino nihil potuit; nec sibi ergo, nec alteri dedit, ut esset, vel aliquid posset... Hinc ergo collige quam sit impossibile ut aliquid omnino sit a semetipso, quod non sit ab aeterno» [106].

b) *Por los grados de perfección:* «Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius. Absque dubio autem melior est natura rationalis quam natura irrationalis. Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere» [107].

c) *Por los grados de posibilidad:* «Illud autem certissimum est quod in tota rerum universitate nihil esse potest, nisi possibilitatem essendi vel de seipso habuerit, vel aliunde acceperit... Ex essendi itaque potentia esse accipit omne, quod in rerum universitate subsistit... Est enim impossibile maius aliquid dare quam habere... Constat itaque quod a summa quidem substantia est omne quod est; sed si ab ipsa sunt omnia, praeter illam solam nulla est a semetipsa. Et si ab ipsa est omne posse, omne habere, procul dubio a seipsa habet totum quod habet. Recte ergo haec substantia primordialis dicitur, qua omne quod est principium et originem sortitur» [108].

6. **Grados de la contemplación.** Como místico, Ricardo se preocupa sobre todo por llegar al conocimiento y unión con Dios, y esto se alcanza en la contemplación, la cual requiere una laboriosa preparación ascética, que consiste en limpiar y purificar bien el espejo del alma para que pueda reflejarse la imagen de Dios [109]. Para ascender hasta Dios, el espíritu debe

[104] *De Trin.* I 7: PL 196,894D.
[105] *De Trin.* I 8: PL 196,894D.
[106] *De Trin.* I 6: PL 196,893-894.
[107] *De Trin.* I 11: PL 196,895-896.
[108] *De Trin.* I 12: PL 196,896.
[109] «Quod sit arduum, vel difficile in hoc novissimo contemplationum

comenzar por volver hacia sí mismo, concentrándose en su interioridad [110]. Esta ascensión mística tiene seis grados, que corresponden a las tres facultades cognoscitivas: *imaginación, razón, inteligencia* [111].

1.º *In imaginatione, et secundum solam imaginationem.* Así se contemplan las criaturas, tal como aparecen representadas en las formas sensibles o imaginativas procedentes del mundo corpóreo, en las cuales se reflejan las perfecciones de Dios. En la belleza de las criaturas se contempla la de su creador [112].

2.º *In imaginatione secundum rationem.* La razón descubre la verdad en las criaturas. Contempla el mundo sensible en las ciencias de la naturaleza elaboradas por la razón *(sensibilia).*

3.º *In ratione, secundum imaginationem (intelligibilia).* La razón descubre en las criaturas la parte de verdad divina que hay en ellas, aplicándoles un sentido alegórico y espiritual. Así, por las cosas sensibles y corpóreas se asciende a las invisibles y espirituales.

4.º *In ratione et secundum rationem.* Así se contempla el alma a sí misma intuitivamente, como imagen divina, a manera de un intermedio entre las criaturas inferiores y Dios. Estas cosas solamente pueden conocerse mediante un «sentido intelectual» [113].

5.º *Supra rationem, sed non praeter rationem.* Versa sobre la Verdad divina en sí misma, tal como es revelada por la fe,

genera gratiam sibi comparare» *(Beni. mai.* IV 6: PL 196,139D). Cf. *Beni. minor* c.72: 51C.

110 *Beni. minor* c.83: 59C: «Ascendat ergo homo ad cor altum, ascendat in montem istum, si vult illa capere... quae sunt supra sensum humanum. Ascendat per semetipsum supra semetipsum. Per cognitionem sui, ad cognitionem Dei. Discat prius homo in Dei *imagine*, discat in eius *similitudine* quid debeat de Deo cogitare». Cf. *Beni. maior* I 6: PL 196,71.

111 *Beni. maior* I 6: PL 196,70. Son equivalentes a los de San Buenaventura en el *Itinerarium mentis in Deum.*

112 Ricardo subdivide cada uno de estos grados de la «construcción del arca», atomizándolos hasta el cansancio. Así, el primero va ascendiendo por la consideración en otras siete etapas: 1.ª, *in rebus:* a) in materia; b) in forma: c) in natura); 2.ª *in operibus:* a) naturae; b) industriae; 3.ª, *in moribus:* a) in humanis constitutionibus; b) in divinis constitutionibus *(Beni. maior* II 1-6: PL 196,79-85). El tercer grado es todavía más alambicado: Tiene cinco etapas: 1.ª, ex eo unde ipsum est, vel ex eo quod ipsum est (materia); 2.ª, ex eo quod in ipso est extrinsecus (forma); 3.ª, ex eo quod in ipso est intrinsecus (natura); 4.ª, ex eo quod per ipsum est impulsu necessitatis (motus naturalis); 5.ª, ex eo quod per ipsum est proposito voluntatis (motus artificialis) *(Beni. maior* II 15: PL 196,93).

113 «De sensu intellectuali, quo solo possunt invisibilia videri» *(Beni. maior* III 9: PL 196,118). A su vez distingue y subdistingue prolijamente este grado. Cf. *Beni. maior* III: PL 196,121-133.

la cual excede toda razón. Así conocemos la esencia y atributos de Dios *(intellectibilia)* [114].

6.º *Supra rationem, et videtur esse praeter rationem, vel contra rationem.* Aquí se llega a la experiencia mística de Dios, en que solamente interviene la pura inteligencia. «Specialiter et proprie... de sublimibus habetur, ubi animus pura intelligentia utitur». Su objeto son los misterios de la Santísima Trinidad y la Encarnación. El alma que llega a estas alturas sale fuera de sí misma por el *éxtasis*, que tiene tres momentos o tres efectos:

1) *Dilatatio mentis*, «de industria humana» *(cogitatio)*, que tiene tres grados: a) *arte;* b) *exercitatione;* c) *attentione.*

2) *Sublevatio mentis*, «ex utrorumque commixtione» (gracia e industria: *meditatio)*, que tiene también tres grados: a) *supra scientiam*, b) *supra industriam;* c) *supra naturam.*

3) *Alienatio mentis*, «mentis excesus», «ex sola gratia divina» (contemplatio). Es cuando el alma contempla la sabiduría suprema en su verdad purísima. Tiene otros tres grados: a)*prae magnitudine devotionis;* b) *prae magnitudine admirationis;* c) *prae magnitudine exsultationis et iucunditatis* [115].

Este esquema artificioso, con prolijas divisiones y subdivisiones, que evoca un poco el de Escoto Eriúgena, ofrecía a Ricardo una buena ocasión para haber hecho una amplia descripción del mundo, desde las criaturas hasta Dios. En lugar de ello, se entretiene en sutiles disquisiciones alegóricas sobre la construcción del Arca de la Alianza, o del Arca de la Sabiduría, complaciéndose en contraponer la seguridad y firmeza del conocimiento por la fe y las Sagradas Escrituras a la insuficiencia y vanidad del que proporcionan los filósofos.

GUALTERIO DE SAN VICTOR († h.1180).—Sucedió a Ricardo como prior de San Víctor, pero no heredó la amplitud de espíritu de sus predecesores. Reacciona violentamente contra la aplicación de la filosofía, y especialmente de la dialéctica, a la teología. Su ideal es una mística afectiva, basada en la fe y el sentimiento. La dialéctica es un arte diabólico, al cual se deben los errores que pululan en las escuelas. En especial centra sus invectivas contra los «cuatro laberintos de Francia»: Pedro Abelardo, Pedro de Poitiers, Pedro Lombardo y Gilberto Porreta, aunque tampoco salen bien librados Guillermo de Conches, por su atomismo, y el autor de las *Sententiae divinitatis.* Todos ellos «uno aristotelico spiritu efflatos,

[114] *Beni. maior* IV 1: PL 196,135ss.
[115] *Beni. maior* V 2: PL 196,169-170.

dum ineffabilia sanctae Trinitatis et incarnationis scholastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare» [116].

Comparte los mismos sentimientos GODOFREDO DE BRETEUIL, subprior de San Víctor († 1194), que escribió numerosas obras en prosa y verso. Se inspira en Platón *(Timeo)*, Aristóteles (conoce el *Organon* completo), Boecio, Macrobio, Marciano Capella y Bernardo Silvestre. Su tratado *De microcosmo* es una antropología en que mezcla el misticismo victorino con la mentalidad neoplatonizante de los carnotenses [117]. Escribió además un *Praeconium metricum Sancti Augustini* y un tratado *Fons Philosophiae*, en prosa y verso, en que fustiga duramente las escuelas filosóficas de su tiempo: «De modernis philosophis, et primum de nominalibus et realibus. De porrectanis, de albricianis, de robertinis, de quibusdam modernis philosophis, de parvipontanis». Véase cómo trata a algunos de ellos. Refiriéndose a los porretanos, escribe:

Ex his quidam temperant Porri condimenta,
Quorum genus creditur geminis contenta,
Decem rerum triplicant hi praedicamenta,
Evertuntur veterum per hoc fundamenta.

No mejor parados quedan los secuaces de Roberto de Melun:

Haerent saxi vertice turbae robertinae,
Saxeae duritiae vel adamantinae,
Quos nec rigat pluvia neque ros doctrinae:
Velant amnis aditum scopulorum minae.

A los parvipontanos los trata con compasiva ironía:

Venerandus sedet hic ordo seniorum,
Et doctrinae gratia praeeminens et morum:
Simplices erudiunt turbas populorum;
O beatus populus talium rectorum!

Tampoco escatima sus invectivas contra los nominales y los reales:

Addunt his se socios quidam nominales,
Nomine, non numine, talium sodales...
Nam quae mens vel cogitet nomen esse genus?
Solus hoc crediderit mentis alienus,
Cum si tot generibus rerum mundus plenus;
Cuius genus nomen est, semper sit egenus [118].

116 *Contra quatuor labyrinthos Franciae*: PL 199,1127-1172. P. GLORIEUX, *Le Contra quatuor labyrinthos Franciae de Gauthier de St. Victor*: ed. crítica, ADLHMA 27 (1952), París 1953, p.189-335.

117 Edición PH. DELHAYE (Lovaina 1953); ID: *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor:* Etude théologique (Lille 1951).

118 PL 196,1420; M. A. CHARMA, *Fons philosophiae, poème inédit du XIIe siècle* (París 1868); P. MICHAUD-QUANTIN, *Fons philosophiae* (Analecta

Representa a la filosofía como un gran río, al cual confluyen varios afluentes, y la divide de esta manera:

Sapientia.... { Trivium. / Quadrivium.

Theorica.... { Theologia. / Physica.

Practica: Ethica.

Acérrimo enemigo de Aristóteles y de la dialéctica fue ABSALÓN, canónigo de San Víctor, y después abad de Springkirbach († 1203). ADÁN DE SAN VÍCTOR († 1177-1192) es autor de numerosas secuencias [119]. ACARDO DE SAN VÍCTOR (†1171) sucedió a Hugo como abad y murió siendo obispo de Avranches (1161). Sus escritos teológicos, especialmente un tratado sobre la Santísima Trinidad, fueron muy apreciados por Hugo, Gualterio de San Víctor y Juan de Cornualles. Se ha perdido la mayor parte. Queda un tratado *De discretione animae, spiritus et mentis* [120].

TOMÁS GALLO DE VERCELI (Vercellensis, † 1246). De origen francés. Canónigo regular y maestro de San Víctor. En 1218, el cardenal Guala Bicchieri lo llevó a Italia con otros tres religiosos. En la iglesia de San Andrés de Verceli fundó una abadía, de la que fue prior (1224) y abad (1226). Por sus compromisos con los gibelinos fue amonestado por tres veces, y al fin depuesto por el Papa. Pero rehusó someterse y se retiró a Ivrea, donde murió.

Es ante todo un místico. Continúa la escuela de San Víctor. Su labor principal consiste en sus comentarios al seudo Dionisio, contribuyendo a incorporar sus doctrinas a la mística. Influyó poderosamente en la escuela franciscana. Recibió la visita de San Antonio de Padua. Es citado frecuentemente en la *Suma* de Alejandro de Hales, por San Buenaventura y Adam de Marsh, y constituye el puente de transición a la mística del maestro Eckehardt, Taulero y Ruysbroek.

Escribió *De septem gradibus contemplationis* (h.1224, atribuido a San Bernardo), que son: *ignis, unctio, extasis, contemplatio, gustus, requies, gloria*. *Spectacula contemplationis* (post

Medievalia Namurcensia, [8]1956). Es fácil apreciar la semejanza del metro rimado de Godofredo con el empleado por Gonzalo de Berceo.

[119] PL 196,1421-1534.

[120] Editado por el P. G. MORIN, O.S.B., en el tomo homenaje a M. Grabmann: Beiträge (Münster 1935) I 251-262.

1244). *Explanatio in mysticam theologiam. Explanatio de divinis nominibus. Explanatio de Caelesti Hierarchia.* Hizo además una *Extractio* de pasajes del seudo Dionisio. Tres comentarios al Cantar de los Cantares. Se le deben unas concordancias de la Biblia y haber completado la división en capítulos de Esteban Langton. No conocía el griego, y utilizó las versiones de Escoto Eriúgena y Juan Sarraceno, aunque a veces sustituye su terminología por otra más exacta.

Marca una fuerte tendencia afectivista y antiintelectualista. El amor proporciona un conocimiento mucho mejor que el intelectual («cognitio multo melior quam sit cognitio intellectualis»). La filosofía le merece poca consideración: «Erubescant ergo qui humanae philosophiae innituntur ac solam creatae multitudinis harmoniam attendunt quae naturaliter ex creationis suae conditione est imperfecta» [121]. Contribuye a consolidar el concepto de la luz como esencia de las cosas. Gusta de multiplicar las expresiones «luminosas»: *superlucentem lucem, supersplendens lumen, claritas, lumen, splendor, refulgentia.* Dios es la luz supersustancial y el *supersubstantiale pulchrum.* La suprema aspiración mística consiste en perderse en el *pelago lucis inaccessibilis*, en el cual se confunden el sujeto y el objeto del conocimiento. Dios es el principio de toda luz y de toda belleza: «Ad similitudinem luminis; id est, haec universalis consonantia, quam pulchritudo divini luminis operatur in universalitate, significatur aliquatenus in generali communicatione luminis solaris ad visibilia quae per eius comparationem quasi in ipso uniuntur et clarificantur» [122].

BIBLIOGRAFIA

Hugo de S. Víctor

Baron, R., *Science et sagesse chez Hughes de St. Victor* (París 1957).
— *Notes biographiques sur Hughes de St. Victor:* Rev. hist. ecclés. 51 (1956) 920-934.
Grabmann, M., *Geschichte der Schol. Meth.* II 229-290.
Hauréau, B., *Les oeuvres de Hughes de St. Victor* (París 1886). Dos escritos inéditos: *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et eius speciebus.*
Kleintz, J., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor* (Catholic University of America, Philos. Studies, 87) (Washington 1944).
Ostler, H., *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor:* Beiträge VI 1 (Münster 1906).

121 *In Nom. div.* 50.

122 Ms. Viena N. B. 695, f.51r. citado por E. Bruyne, *Etudes d'Esthétique médiévale* III 59; G. Théry, *Thomas Gallus, Aperçu biographique:* Archives d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge, 12 (1939) 141-208.

ROBERT, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle* (París 1909) p.101ss.140ss.212ss.
VERNET, F., *Hughes*: Dict. Théol. Cath. VII 240-308.

RICARDO DE SAN VÍCTOR

BUONAMICI, G., *Riccardo di S. Vittore: saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII* (Alatri 1898).
EBNER, J., *Die Erkenntnislehre Richards von St.-Viktor*: Beiträge XIX 4 (Münster 1917).
ETHIER, A. M., *Le «De Trinitate» de Richard de St.-Victor* (París, Vrin, 1939).
KULESZA, *La doctrine mystique de Richard de St. Victor* (Saint Maximin, Marsella 1925).
LENGLART, M., *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de R. de S. V.* (París 1935).
OTTAVIANO, C., *Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, le pensiero*: Reale Acad. Naz. dei Lincei, ser. VI, 4 (1933) 411-543.
OTT, L., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur des Frühscholastik unter besonderer Berechtigung des Viktorinerkreises* (Münster 1937).

CAPITULO VIII

Filosofía y mística. El Cister y Claraval

En el siglo XII se realiza un intenso trabajo de sistematización de la mística, que se desarrolla simultáneamente en dos grandes direcciones, una en la abadía parisiense de San Víctor, y otra en el Cister y Claraval, bajo la inspiración de San Bernardo. Esta labor tiene interés para la filosofía, pues el deseo de conocer el alma y el modo de elevarse a la unión con Dios dan motivo a investigaciones psicológicas sobre su naturaleza y funciones. Aunque tratados como la *Physica animae*, de Guillermo de Saint Thierry, y los de Isaac de Stella y Alquerio de Claraval, más que obras de psicología propiamente dicha son intentos de explicar los fenómenos místicos y de buscar los caminos por los cuales se verifica el ascenso del alma hacia Dios. En el Cister, la actitud de San Bernardo frente a Abelardo y Gilberto Porreta es adoptada como norma general, a excepción de Alano de Lille y de Otón de Freising, traduciéndose en una fuerte oposición a la especulación puramente filosófica.

SAN BERNARDO (1090-1153). *Doctor Mellifluus.*— 1. **Vida y obras.** Nació en Fontaines-le-Dijon (Costa de Oro). Ingresó en el Cister en 1112. En 1115 fundó el monasterio de Claraval por encargo del abad Esteban Harding, el cual se convirtió en alma de un poderoso movimiento de reno-

vación monástica, reaccionando contra la riqueza y el esplendor de Cluny. Al morir San Bernardo, de las 350 abadías cistercienses se contaban 160 fundadas por Claraval.

Además de su actividad como reformador monástico, San Bernardo es una figura central en todos los acontecimientos religiosos y políticos de su tiempo. Hizo frente a las audacias doctrinales de Abelardo y Gilberto Porreta. Mabillón lo calificó de «último Padre de la Iglesia, no inferior a los más grandes» («ultimus inter Patres, primis certe non impar»). Sus 332 sermones son un magnífico ejemplo de oratoria cristiana. Su riquísima correspondencia (más de 500 cartas) tiene gran interés para comprender los acontecimientos de su tiempo. Sus méritos en el campo de la mística son excepcionales. Es el primer expositor sistemático en la Edad Media y el iniciador de un amplio movimiento espiritualista. Escribió *De gradibus humilitatis et superbiae* (1121-1125). *De diligendo Deo* (1126). *De gratia et libero arbitrio* (c.1127). *De consideratione* (1149-1153), etc. [1]

2. **Actitud ante la filosofía.** San Bernardo no condena la ciencia humana. Reconoce los grandes servicios que la razón puede prestar a la ciencia sagrada [2]. «Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, —et turpis curiositas est. Et sunt qui scire volunt, ut sciantur ipsi, —et turpis vanitas est... Et sunt item, qui scire volunt ut scientiam suam vendant, verbi causa, pro pecunia, pro honoribus, —et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire volunt ut aedificent, —et charitas est. Et item qui scire volunt ut aedificentur, —et prudentia est. Horum omnium, soli ultimi duo non inveniuntur in abusione scientiae, quippe qui ad hoc volunt intelligere ut bene faciant» [3].

Pero su ideal no es la ciencia humana, sino la divina, cuyo fin consiste en amar a Dios y preparar el alma para la unión con El en el grado supremo del éxtasis. «Haec mea sublimior interim philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum». Prefiere admirar a investigar: «Quasi admirans, non quasi scrutans» [4].

[1] PL 182-185; *Obras completas*. Trad. española por el P. Gregorio Díez Ramos, 2 vols. (BAC, Madrid 1953, 1955); J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, *Sancti Bernardi Opera*, edición crítica que comprenderá nueve volúmenes. I: *Sermones super Cantica* 1-35 (Poblet-Roma 1958).

[2] *In Cant.* 36: PL 183,967. «Non tamen dico contemnendam aut negligendam scientiam litterarum, quae ornat animam, et erudit eam, et facit ut possit alius erudire» (c.971).

[3] *In Cant.* 36: PL 183,963; *Epist.* 108: PL 182,249.

[4] *In Cant.* 43,4: PL 183,995B; 62: PL 183,1077; *De conversione ad clericos*: PL 182,833-856.

En realidad, sus invectivas contra la filosofía—«ventosa loquacitas, turpis curiositas, turpis vanitas, turpis quaestus»—tienen un destinatario concreto: Abelardo. Contra él presentó el alegato *Contra quaedam capitula errorum Abaelardi* [5]. No desaprovecha las ocasiones de desenmascararle. «O alterum Aristotelem!» [6]. «Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in Scripturis sanctis insanit»... [7]. «Adinventiones illorum (philosophorum) et suas novitates catholicorum Patrum doctrinae et fidei praefert; et cum omnes fugiant a facie eius, me omnium minimum expetit ad singulare certamen» [8].

3. **Mística.** San Bernardo es poco sensible a la belleza de las cosas exteriores. Su reforma significa una reacción contra el esplendor de Cluny, en que, por ejemplo, el abad Suger de Saint Denis (h.1144) defendía la riqueza de las iglesias como medio para elevarse a Dios. Por su parte prefiere seguir los caminos de la interioridad. Entrar en sí mismo, para trascenderse y ascender hasta la belleza suprema de las cosas invisibles. «Pulchrum interius speciosius est omni ornatu extrinseco, omni etiam regio cultu» [9]. Hay tres clases de hombres: unos tienen «in recto corpore curva anima», otros «in curvo corpore recta anima», y otros «in recto corpore recta anima» [10].

El punto de partida es el conocimiento de sí mismo, del cual proviene el sentimiento de humildad. «Virtus qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit» [11]. Todas las cosas son imágenes de Dios, especialmente el alma, en la cual se halla la imagen de la Trinidad [12].

De aquí proviene la importancia que da al conocimiento del alma, y su llamamiento a la propia interioridad. «Volo

[5] PL 182,1053-1072; *Epist.* 188: PL 182,353; *Capitula haeresum P. Abaelardi:* PL 182,1049-1054: «Haec sunt capitula Theologiae, imo Stultilogiae Petri Abaelardi». «Cum de Trinitate loquitur sapit Arium, cum de gratia Pelagium, cum de persona Christi Nestorium».

[6] «Cuius virulenta folia utinam adhuc laterent in scriniis, et non in triviis legerentur. Volant libri, et qui oderant lucem, quoniam mali sunt, impegerunt in lucem, putantes lucem tenebras. Urbibus et castellis ingeruntur pro luce tenebrae; pro melle, vel potius in melle venenum passim omnibus propinatur» (*Epist.* 189: PL 182,355A).

[7] *Tract. de erroribus Abaelardi:* PL 182,1055AC-1061A.

[8] *Epist.* 189: PL 183,355A. «De virtutibus et vitiis non moraliter, de Sacramentis Ecclesiae non fideliter, de arcano sanctae Trinitatis non simpliciter nec sobrie disputatur» (ibid.).

[9] *In Cant.* 25: PL 183,901.

[10] *In Cant.* 80: PL 183,1167-1169.

[11] *De gradibus humilitatis et superbiae* c.1: PL 182,942.

[12] *De consider.* V 11: PL 182,799.

proinde animam primo omnium scire seipsam, quod id postulet ratio et utilitatis et ordinis; et ordinis quidem, quoniam quod nos sumus, primum est nobis; utilitatis vero, quia talis scientia non inflat, sed humiliat, et est quaedam praeparatio ad aedificandum»[13].

Los doce grados de humildad de San Benito se reducen a los tres de la verdad, que es fruto directo de la humildad. «In culmine humilitatis constituitur cognitio veritatis»[14]. El primero es conocer su propia miseria (c.4). El segundo, compadecer la de sus prójimos, piedad, caridad (c.5). El tercero, purificar el alma, haciéndola capaz de contemplar a Dios (c.6). Al primer grado se llega por el sentimiento de la humildad. Al segundo, por el de la compasión. Al tercero, por el fervor de la contemplación.

Hay tres modos de conocimiento: la *opinión*, la *fe* y la *inteligencia*: «*Fides* est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. *Intellectus* est rei cuiuscumque certa et manifesta notitia. *Opinio* est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescio»[15].

Para llegar a la unión con Dios hay que elevarse a través de tres grados: *consideración, contemplación* y *éxtasis*. La consideración es «intensa ad investigandum cogitatio. Intentio animi investigantis verum»[16]. La contemplación es «verus certusque intuitus animae de quacumque re sive apprehensio veri non dubia» (ibid.). El éxtasis *(excessus, raptus)* es el grado más alto de la contemplación: «excessum purae mentis in Deum, sive Dei pium descensum in animam, nostris quibus possumus exprimimus verbis, spiritualibus spiritualia comparantis»[17]. En este estado, el alma, transformada por el amor, queda como separada en cierto modo de los sentidos: «in hoc ultimo genere interdum exceditur, et seceditur etiam e corporeis sensibus»[18]. Su término es la unión con Dios *(deificatio)*. «Quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum: et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit»[19]. Este estado puede llamarse matrimonio espiritual[20].

Para explicar ese estado inefable recurre a varias compara-

[13] *In Cant.* Serm.36: PL 183,969C.
[14] *De grad. humil.* II 3: PL 182,943AB.
[15] *De consider.* V 3: PL 182,791A.
[16] *De consider.* II 2: PL 182,745B.
[17] *In Cant.* serm.31,6: PL 183,943C.
[18] *In Cant.* serm.85,13: PL 183,1194B.
[19] *De dilig. Deo* 15,39: PL 182,998D.
[20] *In Cant.* 83,3: PL 183,1182C.

ciones. Como una gota de agua que cae en una gran cantidad de vino y parece diluirse y desaparecer, tomando su gusto y su color; o como el hierro candente, que se hace semejante al fuego y parece que pierde su primera forma; o como el aire inundado por la luz del sol, que se transforma en claridad luminosa, hasta el punto que no parece iluminado, sino luz. Así también todo afecto humano debe llegar a fundirse y licuarse para unirse todo entero a la voluntad de Dios.

Pero el éxtasis no es el grado supremo. Todavía no ve el alma a Dios cara a cara, lo cual solamente sucederá en la visión beatífica en el cielo. Entonces será la unión perfecta. Pero no es una unión de naturaleza, sino de voluntades: «non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos». «Atque in Dei penitus transfundit voluntatem» [21]. Dios será todo en todas las cosas, excluyendo toda clase de monismo, porque Dios y el alma permanecen siendo dos sustancias diferentes: «Quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia potentia» [22].

GUILLERMO DE SAINT THIERRY († 1148). Natural de Lieja. Abad del monasterio benedictino de Saint Thierry, cerca de Reims (1119-1135), de donde pasó al cisterciense de Signy (1135). Gran amigo de San Bernardo, con quien coincide en su doctrina mística, en la que tiene poco de original. Escribió *Meditativae orationes. De contemplando Deo. De natura et dignitate divini amoris. Speculum fidei. Aenigma fidei* [23]. *Disputatio adversus Abaelardum* [24]. Una carta a San Bernardo en que le denuncia los errores de Guillermo de Conches. *Libri duo de natura corporis et animae*, con dos partes: *Physica humani corporis* y *Physica animae* [25]. Es un tratado de fondo platónico-agustiniano, influido por la fisiología árabe, a través de Constantino Africano. Se le atribuye la *Epistola aurea* («De vita solitaria ad fratres de Monte Dei») que figura entre las obras de San Bernardo [26].

21 *De dilig. Deo* X 28: PL 182,991AB.

22 Ibid. Cf. E. GILSON, *Maxime, Erigène, Saint Bernard:* Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Homenaje a M. Grabmann: Beiträge, Supl. III 1 (Münster 1935) p.191.

23 PL 180,205-726; 184,365-476.

24 PL 182,531-532.

25 PL 180,333ss.695ss.

26 PL 184,307-310. A. Wilmart la atribuye al cartujo Guido II († 1193). *Guillaume de Saint-Thierry. Lettre d'or aux frères du Mont-Dieu*, introd., trad. y notas por J. M. DÉCHANET, O. S. B. (Brujas, Desclée, 1956); J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, L'homme et son oeuvre* (Brujas-París 1942).

Su ideal es la vida monástica. El mundo enseña el amor profano; en el monasterio se enseña el divino. Este amor fue infundido por Dios en el hombre, el cual debería tender hacia Dios naturalmente y sin esfuerzo. Pero el pecado original torció esa inclinación natural, y la vida monástica debe enderezarla de nuevo. Para ello el hombre debe comenzar por entrar dentro de sí para conocerse a sí mismo. En su *Epistola aurea* aplica a los monjes los tres grados de Orígenes: *psíquicos*, o principiantes; *gnósticos*, o proficientes; *pneumáticos*, o perfectos. El alma *(forma formatrix)* asciende a Dios a través de siete grados o escalones [27].

Fueron también místicos notables los cistercienses GILBERTO FOLIOT († 1187), obispo de Londres, influido por los victorinos [28]. AELREDO DE RIEVAULX († 1166), inglés, amigo del anterior, que escribió un *Liber de spirituali amicitia*, en que imita a Cicerón, y sermones *De oneribus Isaiae*, donde emplea el método alegórico para interpretar la Sagrada Escritura [29].

Al círculo de San Bernardo pertenece el primer cardenal inglés, ROBERTO PULLEYN (Pullus, † h.1146-1153). Profesor en Oxford (1133) y en París (1142), donde fue maestro de Juan de Salisbury. Cardenal (1144). Muy sabio y virtuoso y gran amigo de San Bernardo (PL 182,372). Sigue una tendencia fuertemente conservadora. Emplea la dialéctica, pero de una manera muy distinta de Abelardo. Escribió *Sententiarum libri VIII. De contemptu mundi.* Comentarios al Apocalipsis y a los Salmos, y Sermones (PL 186,639-1010).

ISAAC DE STELLA († 1169).—Inglés. Discípulo de Hugo de San Víctor. Ingresó en la abadía de Claraval, donde conoció a San Bernardo. Desde 1147 hasta su muerte fue abad del monasterio de Stella (Poitiers). Escribió un tratado *De officio Missae*. Un comentario al libro de Ruth (BLIEMETZRIEDER). *Sermones* [30]. *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima* (hacia 1162), dirigida a Alquerio de Claraval, el cual le contestó con su *Liber de Spiritu et anima* [31]. El fondo de su pensamiento consiste en un platonismo difuso, en que se mezclan influencias del seudo Dionisio, San Anselmo, Boecio, Escoto Eriúgena, Máximo Confesor y San Gregorio de Nisa.

En sus sermones sobre el Cantar de los Cantares hace una

27 PL 180,722-724. 28 PL 202,1145-1304.

29 PL 195,209-796; C. H. TALBOT, *Sermones inediti B. Aelredi abbatis Rievallensis* († 1167), Series Scriptorum S. O. cisterciensis, vol.1 (Londres 1958); E. VANSTEENBERGHE, *Deux théoriciens de l'amitié au XII*e *siècle, Pierre de Blois et Aelred de Riéval:* Rev. des sciences relig. (1932) 572-589.

30 PL 194,1689-1876. 31 PL 194,1875-1890.

teología de tipo platónico y dionisiano, remontándose hasta Dios mediante el análisis del concepto de sustancia. Dios es una esencia pura. Demuestra su existencia ascendiendo por los grados de los seres hasta llegar a la afirmación de una super-sustancia en la cumbre de todas las cosas. Pero la naturaleza divina es completamente distinta de los seres creados. Por esto es inefable, y solamente podemos hablar de El de una manera impropia. Da poca importancia al sentido histórico, y prefiere el moral o práctico, y sobre todo el anagógico, místico o contemplativo [32].

En su *Epistola ad quemdam familiarem suum de Anima* analiza la naturaleza del alma, clasifica sus potencias y examina sus actividades. Hay tres clases de seres: Dios, el alma y el cuerpo. No conocemos la esencia de ninguno. Pero, si queremos establecer un orden, lo que mejor conocemos es Dios, después el alma y, por último, los cuerpos [33].

El alma es una imagen de Dios *(omnium similitudo)*, mientras que en el cuerpo solamente se halla un vestigio o una huella [34]. Tiene tres partes: una *superior (summum)*, que es la inteligencia, por la cual se asemeja a Dios; otra *media (medium)*, que es la imaginación; y otra *ínfima (imum)*, que son los sentidos, por los cuales se asemeja a los cuerpos [35].

Así, pues, el alma está colocada en medio de las cosas, entre Dios y los cuerpos. Tiende a Dios por su parte más elevada, y a los cuerpos por la más inferior. De la conjunción de los dos extremos resulta la *persona* humana. Tiene actividades cognoscitivas *(rationalis)*, y volitivas *(concupiscibilis, irascibilis)*.

El orden ascendente de las potencias cognoscitivas es el siguiente: a) *Sentidos e imaginación*, que quedan confinados en el orden de lo corpóreo y particular. b) *Razón (ratio)*, la cual realiza un proceso de abstracción, por el cual «considera» en los seres particulares y corpóreos las *naturalezas* incorpóreas que en ellos existen. No se trata de la abstracción en sentido aristotélico, sino platonizante, en cuanto que Isaac piensa que las «naturalezas» o formas universales existen en las cosas, y en ellas puede considerarlas la razón, prescindiendo de su soporte

[32] F. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella:* Rech. de théol. anc. et médiév. (1932) 134-160. «Intelligentia, quae utcumque, et quantum naturae creatae, super quam solus est Creator, fas est, immediate cernit ipsum solum summe et pure incorporeum, quod nec corpore, ut sit, nec loco, ut alicubi, nec tempore, ut aliquando, eget» (PL 194,1702).

[33] «Tria itaque sunt, corpus, anima et Deus. Sed horum me fateor ignorare essentiam, minusque quid corpus, quam quid anima; et quid anima, quam quid sit Deus, intelligere» *(De anima:* PL 194,1875C).

[34] PL 194,1876. [35] PL 194,1878B.

material. «Percipit itaque ratio, quod nec sensus, nec imaginatio, rerum videlicet corporearum naturas, formas, differentias, propria, accidentia; omnia incorporea, sed *non extra corpora, nisi ratione subsistentia*. Non *enim inveniuntur secundae substantiae subsistere nisi in primis*» [36]. c) Entendimiento *(intellectus)*, que percibe las formas y cosas incorpóreas, como el alma. d) *Inteligencia (intelligentia)*, que es la potencia *(vis)* superior, por la cual el alma puede contemplar a Dios, ser supremo e incorpóreo. Pero no directamente, sino por su manifestación en las cosas *(theophania)* en las cuales queda como una especie de reflejo de su luz.[37]. De esta manera llega el alma hasta la fuente misma de la inteligibilidad, recibiendo una iluminación divina.

ALQUERIO DE CLARAVAL (med. s.XII). Se le atribuye el tratado *De Spiritu et anima* [38], contestando a Isaac de Stella, pero es muy inferior en originalidad y vigor sistemático. Es una compilación de materiales procedentes de San Agustín, Boecio, Macrobio, Casiodoro, San Isidoro, San Beda, Alcuino, Gennadio, Rabano (carta *ad Eulaliam virginem)*, Hugo de San Víctor y de Isaac de Stella. Pasó mucho tiempo como obra de San Agustín, a quien lo atribuyen Alejandro de Hales [39], Vicente de Beauvais y Hugo de San Víctor. San Alberto Magno lo atribuye a un cisterciense llamado Guillermo. Santo Tomás no lo estima gran cosa: «Liber iste *De Spiritu et anima* non est Augustini, sed dicitur cuiusdam cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur» [40]. «Qui cum ex dictis Augustini compilavit, et quaedam de suo addidit» [41].

ALANO DE LILLE (de Insulis, *Doctor Universalis*, h. 1114/1129-1203).—1. **Vida y obras.** Natural de Lille. Estudió y enseñó en París y Montpellier. Asistió al tercer concilio de Letrán. Ingresó en el Cister, donde murió en 1203. Un admirador suyo redactó este epitafio:

Alanus brevis hora, brevi tumulo sepelivit
Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit.

36 PL 194,1884AB. «Ratio itaque ea vis animae est, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas» (ibid.).

37 PL 194,1888A. «Itaque sicut in imaginationem de subtus phantasiae surgunt, ita in intelligentia desuper theophaniae descendunt» (1888B).

38 PL 40,779-832.

39 *Summa Theol.* II q.59 m.2.

40 *Quaest. disp. de anima* a.12 ad 2.

41 IV *Sent.* d.44 q.4 a.3...; G. THÉRY, O. P., *L'autorité du De spiritu et anima dans S. Thomas et Albert le Grand:* Rev. sc. phil. théol. (1921) 373-377.

Buen poeta y agudo dialéctico. Su estilo es elegante, aunque excesivamente recargado de metáforas. Por sus preocupaciones literarias es semejante a Juan de Salisbury, y por su fondo platonizante puede relacionarse con Gilberto Porreta y la escuela de Chartres [42]. Mantiene una actitud independiente, no queriendo encuadrarse en ninguna escuela, ni tampoco tener discípulos: «simpliciter caecus prohibetur ducere caecum. Ne caecus caecum ducat in antra sua». Da acogida a influencias nuevas, que dan a su pensamiento un carácter más abierto, preludiando el sentido enciclopédico del siglo XIII. Influyó en Juan de Hauville *(Architrenius)*, en Juan de Meung *(Roman de la Rose)* y quizá en el Dante (Paraíso).

OBRAS [43]. *De fide catholica contra haereticos.* Apología contra cátaros y albigenses (I), valdenses (II), judíos (III) y mahometanos (IV). Es la primera obra escolástica en que aparecen citas del *Liber de causis* («Aphorismo de essentia summae bonitatis») [44]. *Ars praedicandi*, o *De arte praedicatoria.* Se propone examinar las circunstancias: *quid, quis, quibus, cur, ubi;* pero sólo desarrolla las tres primeras. *Maximae theologiae*, o *Regulae de sacra theologia*, o *Regula caelestis iuris. De planctu naturae*, contra la corrupción de costumbres, en prosa y verso, a la manera de Boecio. *Anticlaudianus.* Largo y laborioso poema en versos hexámetros, en nueve libros, defendiendo las artes liberales contra el *In Rufinum*, de Claudiano. Fue muy leído en la Edad Media [45]. *Distinctiones dictionum theologicarum.* Especie de léxico bíblico y teológico. *De sex alis cherubim. Poenitentiarius.* Sermones.

2. **Filosofía y teología.** Alano estima las artes liberales y la filosofía, pero reconoce las limitaciones de la razón, y se refugia en la fe y en la teología. «Et cum in his omnibus naturalis ratio langueat, sola fidei firmitate, tantae rei veneramur arcanum.» [46]. La teología es «regina poli, caeli dea, filia summi Artificis, ...ipsam haurit mente noym, divini fluminis haustu» [47].

En su *Summa de arte praedicatoria* aconseja: «Et si contigerit aliquando te transferri a libris theologiae ad libros terrestris philosophiae, transeundo aspicias... Sic tamen transire debemus

[42] Según Warichez, Alano forma con Simón de Tournai, Raúl Ardens y el Maestro Martín una corriente más bien porretana y aristotélica, en oposición a otra corriente paralela más bien agustiniana, procedente de Hugo de San Víctor y representada por Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers, a fines del siglo XII *(Simón de Tournai* XL).

[43] PL 210.

[44] PL 210,332C.334B.

[45] «Septenas quid alat artes describit Alanus» *(Labyrintus* v.661). Fue comentado por Radulfo de Long Champ (h.1216) y por Guillermo de Auxerre.

[46] *De planctu naturae* 446A.

[47] *Anticlaudianus* V 532.

in aliena castra, ut simus exploratores et peregrini, non incolae»[48].

3. **Propósitos y métodos.** Alano vive en tiempo de las cruzadas, y emplaza sus recursos apologéticos contra los enemigos de la cristiandad, internos (cátaros y albigenses) y externos (judíos y mahometanos), dando principio a una literatura de carácter racional y filosófico, que se prolongará en los siglos XIII y XIV con Raymundo Martí, Santo Tomás de Aquino y Ramón Lull[49]. Este carácter apologético aparece sobre todo en sus obras: De *fide catholica contra haereticos* y *Maximae Theologiae* o *Regulae de sacra Theologia*. En ambas se propone seguir un método racional riguroso. La fe no sólo se basa en la autoridad divina, sino que también puede demostrarse con razones humanas. Contra los herejes que no admiten la fe, no basta el argumento de autoridad, y debe reforzarse con argumentos racionales: «Quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est»[50]. Por esto arguye, no sólo con «autoridades», sino también con argumentos filosóficos: «tamen propter novos haereticos, novis imo veteribus et novissimis haeresibus debacchantes, philosophicis speculationibus deditos, ... cogor dissertis rationibus de fide rationabili reddere rationem...». La primera parte, que es la más extensa, la consagra a combatir la herejía de los cátaros, procedente del gnosticismo y del maniqueísmo. Con aguda dialéctica refuta la duplicidad de principios: «Si ab aeterno fuerit (diabolus), duo fuerunt auctores rerum coaeterni; et ita duo coaeterni rerum creatores; et per consequens, duo dii. Item si duo sint rerum principia, aut unum fuit imperfectum, aut alterum superfluum»[51].

En su *Maximae Theologiae* adopta un método en que se anticipa a Descartes y Spinoza. Se propone seguir un procedimiento dialéctico riguroso, partiendo de un principio genera-

[48] *Summa de arte praed.* c.36: PL 210,180B. Da la siguiente definición de la predicación: «Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens» (PL 210,111C). La poesía, o *narratio fabulosa*, es un artificio literario, un *integumentum* o *involucrum* alegórico en que se envuelve el pensamiento. «In illa praedicatio est aqua vino mixta, in qua puerilia et servilia verba, et animos quodammodo effeminantia ponuntur: praedicatio enim non debet splendere phaleris verborum, purpuramentis colorum, nec nimis exsanguibus verbis debet esse deiecta, sed medium tenuere beati» (c.112).

[49] Santo Domingo de Guzmán combatió contra estos herejes en el sur de Francia en compañía de varios abades cistercienses.

[50] *De fide cath.* I 30: PL 210,333A.

[51] *De fide cath.* I 8: PL 210,314CD.

lísimo, indiscutible y evidente *(generalissima maxima)*, para ir deduciendo todos los dogmas por medio de proposiciones axiomáticas rigurosamente encadenadas. Con esto se propone dar a la teología una certeza idéntica a la de las demás ciencias humanas y demostrar ante los herejes e incrédulos de manera irrefragable las verdades de la fe. [52] No trata de demostrar intrínsecamente los misterios, sino de corroborar la credibilidad de la fe por medio de demostraciones racionales [53].

Alano desarrolla su proceso en 125 axiomas concatenados entre sí, a la manera de proposiciones matemáticas. «Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis» [54]. Dejando a un lado la gramática y sus reglas, «que no tienen más fundamento que la arbitrariedad de los hombres» (ibid.), todas las demás ciencias (dialéctica, retórica, ética, física, aritmética, música, astronomía) se apoyan firmemente en máximas o reglas comunes, tópicos, sentencias, aforismos, teoremas, etc. Lo mismo sucede con la teología, ciencia «supraceleste», la cual tiene también sus máximas absolutamente necesarias, aunque, por su misma naturaleza sean más oscuras, sutiles y sólo comprensibles a pocas inteligencias: «necessitas theologicarum maximarum absoluta est, et irrefragabilis quia de his fidem faciunt quae actu, vel natura mutari non possunt» (ib.). Por esto los filósofos las llaman paradojas, enigmas, emblemas, entimemas, y Boecio *hebdómadas* [57].

Como punto de partida establece la siguiente proposición: «*Monas est, qua quaelibet res est una*» (632). Es una máxima generalísima, que comprende todas las demás: «Haec omnes maximas sua generalitate, cuiuscumque sint facultatis, complectitur» (622B). Es evidente y no necesita ser demostrada por otra ninguna. En cambio, todas las demás se prueban por ella («quam quisque intellectus probat auditam») [56].

Hay máximas que están al alcance de cualquier inteligencia, por ejemplo: «unum esse rerum principium». Pero hay otras más sutiles, que sólo son comprendidas por unos pocos, como ésta: «omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet».

[52] *Maximae* prol.: PL 210,621C. [53] *Maximae:* PL 210,622A.

[54] *Maximae* prol.: PL 210,621A.

[55] Alano confunde la palabra *hebdomades*, empleada por Boecio, con *axiomas*. Pero de aquí toma la idea de su método deductivo aplicado a la teología. Cf. GILSON, *La philos. au Moyen Age* p.311-312. A la influencia platonizante de Boecio se añade en Alano la del *Liber de Causis (Aphorismi)* y la de los libros herméticos *(Liber Hermetis, Asclepius, Liber XXIV philosophorum)*, que cita en *De fide cath.* (I 30: PL 210,332C.334B; III 3: PL 210,404D), y quizá el *De Unitate*, de Domingo Gundisalvo (Logostileos = Verbum perfectum, 404D). [56] *Maximae:* PL 210,622-623.

En realidad se trata de un intento de elaborar una teología siguiendo el procedimiento neoplatónico deductivo, aunque aplicado en sentido cristiano. El neoplatonismo, partiendo del concepto abstracto del Uno, trataba de deducir toda la realidad. Alano, de los principios admitidos previamente por la fe deduce una serie de conclusiones.

A lo largo del desarrollo no es difícil ver implícito el esquema procedente de Boecio o Escoto Eriúgena (*sensibilia, intelligibilia, intellectibilia*), considerando la realidad dividida en tres planos escalonados de ser: a) *Supraceleste*, exclusivo de Dios, Mónada suprema e inmutable (*Monas, Unitas*). b) *Celeste*, propio de los espíritus angélicos, creados por Dios y mudables (*alteritas*). c) *Subceleste*, que es el reino de la pluralidad, propio de los seres corpóreos y mudables (*pluralitas*). La división obedece a un criterio matemático platonizante: identidad-diversidad, (αὐτόν-θάτερον): «In supercaelesti unitas, in caelesti alteritas, in subcaelesti pluralitas» [57].

4. **El Ser supraceleste.** El primer principio de todas las cosas es Dios, unidad pura, perfecta, simplicísima e indivisible (Monas). En Dios no hay alteridad ni pluralidad. Dios es unidad de unión, de distinción, de integridad, de adunación y de consensión (col.624). En su esencia simplicísima no se distingue el «esse» del «quod est» (*Reg.* XI). Es el alfa y omega, el principio de donde salen y el fin al que vuelven todas las cosas (*Reg.* V). Es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna: «Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam» [58]. Citando a Marciano Capella, dice que Dios es una *diadema*, porque no tiene principio ni fin. Dios, siendo inmutable, da el movimiento a todos los seres: «stabilis manens dat cuncta moveri» [59].

Es uno y trino a la vez, pero de suerte que la distinción de personas no altera la unidad de su esencia. Del mismo *Liber XXIV philosophorum* toma la fórmula: «Monas gignit monadem, et in se suum reflectit ardorem» [60]. El Padre engendra al Hijo, y la mónada, al reflejarse sobre sí misma, da origen al Espíritu Santo, que procede a la vez del Padre y del Hijo. El Padre es la unidad; el Hijo, la igualdad, y el Espíritu Santo, la armonía entre la unidad y la igualdad [61].

[57] *Regula* II: PL 210,623D.

[58] *Reg.* VII: PL 210,627A. Definición famosa, que Alano toma del *Liber XXIV philosophorum*, que volveremos a encontrar en Spinoza, Leibniz y Pascal.

[59] *Maximae*: PL 210,627C.

[60] *Reg.* III: PL 210,624D.

[61] *Reg.* IV: PL 210,625A.

El platonismo reaparece cuando compara el ser de Dios con el de las criaturas, que proceden de él. Solamente Dios es el ser que existe verdaderamente, porque es el ser por esencia e inmutable. Todos los demás seres propiamente no existen, pues son mudables y nunca permanecen en el mismo ser: «Ergo sola monas est, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; caetera autem non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt»[62].

Para determinar las relaciones de Dios con el mundo creado, adopta las expresiones de la escuela de Chartres, que, contra la voluntad de los que las emplean, rozan peligrosamente los linderos del panteísmo. Dios es *forma*. La forma es lo que da el ser. Y dando Dios el ser a todas las cosas, es también forma de todas ellas. «Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur»[63]. Pero Dios es una forma informe, porque es la forma formalísima, y como forma suprema no tiene forma. «Sola forma informis est, quia formae non est forma: divina enim forma nullo informatur ut sit, cum sit forma formalissima» (629). No es posible mayor alambicamiento de conceptos.

No obstante, aunque Dios es la forma que da el ser a todas las cosas, sin embargo no es el ser de ninguna cosa, ni ninguna cosa el ser de Dios: «Dei, inquam, qui est omnium esse, quia omnia per ipsum facta existunt, nullum est esse, quia nullo participat ut sit» (629). Hay, por lo tanto, distinción entre el ser de Dios y el de las criaturas.

Finalmente, todo vuelve a su principio, porque la unidad es la causa y el fin de todas las cosas: «Haec causa est unitas. Omnem enim proprietatem unitas comitatur». Si Sócrates es hombre por la *humanidad*, es uno por la unidad que acompaña a esa humanidad («homo humanitate, unus unitate»). Si el animal se dice blanco por la blancura, es uno por la unidad que acompaña a esa blancura: «albus albedine; unum unitate adiecta albedini»[64].

Alano formula diez reglas sobre la causalidad (CXVI-CXXV), y se entretiene en prolijos análisis de los nombres divinos y del lenguaje que hay que emplear para hablar de Dios y de la Trinidad (631-647). Sutiliza acerca de la omnipotencia divina, y cuesta trabajo pensar que no le haya tenido a la vista Leibniz al redactar su teoría de los posibles y compo-

[62] *Reg.* II: PL 210,624A.

[63] *Reg.* XIV: PL 210,629. Es una expresión más de la distinción boeciana entre el «*quod* est» y el «*quo* est» *(forma, esse)*. La forma da el ser *(esse)* a las cosas.

[64] *Reg.* CXXV: PL 210,684B.

sibles [65]. En Alano aparece por vez primera la famosa cuestión del «triduo», que tanto dará que hablar en el siglo XIII. Para explicar la unión de las dos naturalezas en Cristo, utiliza una antropología semejante a la de Acardo de San Víctor. La naturaleza humana consta de tres partes: *cuerpo, espíritu físico* y *alma*. En Cristo, la divinidad se une inmediatamente al alma, al espíritu mediante el alma y al cuerpo mediante el espíritu. Pero en el triduo de su muerte y sepultura no fue verdaderamente hombre, porque su alma estuvo separada de su cuerpo [66].

5. **La creación.** El poema *De planctu naturae* es un diálogo de Alano con la naturaleza, dominado por un concepto formalista y ejemplarista de la creación. Dios es el creador del mundo superior, pero el inferior es obra de la naturaleza, la cual realiza su labor a imitación de las formas del mundo celeste. La naturaleza es la vicaria de Dios («Dei auctoris vicaria») y trabaja bajo el mandato y la dirección de Dios [67].

Es la fuente inextinguible de la vida universal, de donde brotan todos los seres bajo la dirección creadora de Dios: «Ego enim operans, operantis Dei non valeo expresse inhaerere vestigiis, sed a longe, quasi suspirans, operantem respicio» (445C).

Vemos aquí también el tema platónico de la contraposición entre los dos mundos, sensible e inteligible, y la superioridad del segundo sobre el primero, que repercute en el menosprecio de la física durante toda la Edad Media. «Cum Deus ab *ideali praeconceptionis thalamo* mundialis palatii fabricam voluit enotare, etiam mentale verbum quod ab aeterno de mundi conceptione conceperat... Legitimi ordinis congruentia temperavit, leges indidit, sanctionibus alligavit» [68].

Alano canta a la naturaleza en versos sáficos no carentes de belleza y emoción:

O Dei proles, genitrixque rerum,
Vinculum mundi, stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis.
Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux splendor, species, figura,
Regula mundi [69].

65 Cf. *Reg.* LIX: PL 210,649C; LX: PL 21,650B.

66 *Reg.* CII (PL 210,676): «Si enim corpus et anima non fuissent ipsi unita, nec anima corpori, ipse non fuisset homo: unde non dicimus ipsum in triduo fuisse».

67 *De planctu:* PL 210,442C-444B.

68 *De planctu:* PL 210,453B. 454A.

69 *De planctu:* PL 210,447BC. No es difícil recordar a Boecio: «Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis arida conveniant liquidis, ne

6. **Cosmografía.** El poema *Anticlaudianus* es una réplica al de Claudiano *In Rufinum*, en que convocaba todos los vicios para corromper al hombre. Alano se propone describir la creación de un hombre perfecto, en cuya obra hace intervenir a todos los poderes celestes y terrestres. La acción se desarrolla en un escenario cósmico, montado sobre la cosmología de Calcidio, en forma semejante a Bernardo de Tours. Los personajes que intervienen son Dios, *Noys*, las virtudes, las artes liberales, la teología, la fe y, como contraste, los demonios y los vicios. Esto le da ocasión para entretenerse en prolijas descripciones, que tienen el interés de ofrecer una amplia cosmografía, o una «imago mundi» tal como se concebía en el siglo XII.

La *Naturaleza* convoca en su paraíso a todas las virtudes y les expone su propósito de crear un hombre perfecto[70]. Ella puede crear el cuerpo, pero el alma solamente puede crearla Dios. Para pedírselo hay que subir al cielo, y las virtudes encargan de esta misión a la Prudencia. Para ello hacía falta un vehículo, y la Prudencia encomienda a las Artes liberales la construcción de uno que sea «nec materiae, nec formae laude secundus» (509). Esto da ocasión a Alano para describirlas detenidamente. La Gramática construye el timón:

> Grammaticos humiles, qui solo cortice gaudent:
> Quos non admittit intus pinguedo medullae,
> Sed foris exposcunt fragmento, putamine solo
> Contenti nuclei nequeunt gustare saporem (508D).

La Dialéctica construye el eje. La describe flaca y macilenta, consumida por largas vigilias:

> Latius intendens, solers, studiosa, laborans
> Virgo secunda studet, intrat penetralia mentis...
> Vallat eam macies, macie vallata profunde
> Subsidet, et nudis cutis ossibus arida nubit.
> Haec habitu, gestu, macie, pallore, figurat
> insomnis animi motus, vigilemque Minervam (509B).

Aristóteles, su creador, es presentado de esta manera:

> Intrat Aristoteles, penetrans penetralia libri.
> Illic Porphyrius arcana resolvit, ut alter
> Aedipodas nostri solvens aenigmata sphingos.
> *Verborum turbator* adest, et turbine multos
> Turbat Aristoteles noster, *gaudetque latere* (511B).

La Retórica adorna la caja. Las otras hermanas (Aritmética, Música, Geometría y Astronomía) construyen una rueda

purior ignis avolet aut mersas deducant pondera terras» *(De Consol.* III m.9). Cf. *De planctu:* PL 210,448C.

[70] *Anticlaudianus:* PL 210,488-489.

cada una. Una vez terminado el vehículo, enganchan los caballos de los cinco sentidos, poniendo al frente la Vista y el Oído.

La Prudencia se instala en el carro, el cual se pone en camino, guiado por la Razón, volando a través del aire, del sol y los planetas, hasta llegar al Zodíaco, que es el término del mundo sensible. Esto ofrece ocasión a Alano para describir el mundo celeste. Pero, al llegar allí, quedan agotadas las fuerzas de los cinco caballos y no pueden pasar más adelante. Entonces aparece la Teología, especie de Beatriz, que se presenta a la Prudencia y se ofrece para servirla de guía (530D). La Prudencia desengancha el caballo «Oído» («fides ex auditu») y, cabalgando en él, atraviesa el cielo cristalino y el empíreo, hasta llegar a la presencia de Dios, que está rodeado de su corte celestial. A su vista, desfallece y cae en éxtasis. Entonces la Teología acude a la Fe, la cual da a la Prudencia un espejo en el cual puede contemplar, sin deslumbrarse, el reflejo de las realidades divinas. Reanimada, expone el objeto de su embajada. Dios accede, y encarga a *Noys*, o la Sabiduría divina, que disponga la Idea del alma humana, de suerte que sea una *Imagen (exemplar)* de la divinidad:

Tunc Noys ad regis praeceptum singula rerum
Vestigans *exempla* novam perquirit *ideam*.
Inter tot species *speciem* vix invenit illam.. (548BC).

Por fin la encuentra, la adorna con toda clase de perfecciones y virtudes («forma Ioseph, sensus Iudith, patientia iusti Iob, zelus Phinees, Mosique modestia, Iacob simplicitas, Abrahamque fides, pietasque Tobiae»), y la presenta a Dios, a fin de que cree el Alma humana conforme a ese ejemplar («Hanc *formam* Noys ipsa Deo praesentat, ut eius / Formet ad *exemplar* animam»). Dios toma un sello, lo vuelve hacia el ejemplar y lo imprime en el alma: «Tunc ille *sigillum* / Sumit, ad ipsius *formae* vestigia *formam* / Dans animae vultum qualem deposcit *idea*» (548C). Así queda formada el Alma humana, y las Parcas tejen para ella un hado y una tela de felicidad.

Una vez que tiene el alma en su poder, la Prudencia retorna ufana con su preciosa carga, volviendo a atravesar las esferas celestes. Cuando llega a la tierra, la Naturaleza forma un cuerpo humano de lo más puro de los elementos, tan bello y perfecto que ella misma queda admirada de su obra:

Ergo novus formatur homo, miratur in illo
Se tantum potuisse potens natura, stupensque
Vix opus esse suum credit quod fecerat ipsa (551A).

La Concordia une el alma y el cuerpo, y el Número y la Proporción completan la obra. Todas las virtudes le ofrecen a porfía sus dones más preciosos, y así queda constituido el Hombre, ser perfecto, poeta, orador, filósofo, matemático, astrónomo y músico.

En el siglo XII no podía faltar el espectáculo de un torneo, y Alano dedica el libro noveno a la descripción de una batalla gigantesca en que intervienen todos los vicios y demonios del infierno, los cuales se lanzan a la tierra capitaneados por Alecto, para despojar de sus perfecciones a aquel hombre celeste y divino: «perfectus... caelicus ille et divinus homo» (562A). Pero las Virtudes toman su defensa, y por fin queda triunfante el Bien sobre el Mal.

Una acción dramática tan amplia, en que intervienen todos los poderes celestes y terrestres, ofrece a Alano una magnífica ocasión para exponer la astronomía y la cosmología, mezclando en perfecta algarabía elementos cristianos y paganos. Desde luego resulta excesivo pensar en el Dante. Pero el *Anticlaudianus* es un buen ejemplo de una visión panorámica del Universo en el siglo XII.

Notemos el fondo platónico de su concepto del mundo. La materia es el «chaos antiquum», en cuyos elementos en confusión pone orden la Naturaleza, introduciendo la *forma*:

(Natura) Scrutatur rerum causas et *semina* mundi
Quis chaos antiquum vultu meliori redemit,
Dum *formae* melioris opem vultusque decorem
Quaereret, atque suum lugeret *silva tumultum* (492B).

El formalismo y el ejemplarismo dominan por todas partes:

(Numerus) Principium, finis, *exemplar*, *forma*, sigillum.
Hic erat, *ad cuius formam deitatis idea*
Impressit rebus *formas*, mundoque figuram.
Quomodo principium numeri, fons, mater, origo,
Est *monas*, et numeri de se parit unica turbam (515A).

Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est in speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis,
fidele signaculum (579).

Es fácil reconocer el platonismo en la descripción de la Razón que forma el mundo:

> Unio nativa, *formis* subiecta maritans,
> Subiecti quae *formam* facit, quae perficit esse (497c).
> Hic rerum fontem, mundi genus, orbis ideam,
> *Exemplar, speciem*, causam, primordia, finem,
> Conspicit, et certis metitur singula causis .. (498B).
> Quomodo terrestrem *formam* caelestis idea
> Gignit, et in nostram sobolem transcribit abyssum.
> Mittit in auxilium *formas*, quas destinat orbi (498C).

Como norma de conducta indica el medio proporcional de la virtud:

> Mediaque via tutissimus ibit (493B).

7. **Antropología.** El hombre es un microcosmos, imagen y compendio del Universo. En el cielo reside Dios, «emperador eterno». En el aire, el ejército celestial de los ángeles, sus ministros. El hombre vive en el «suburbio» de la tierra. «In hac ergo republica Deus est imperans, angelus operans, homo obtemperans. Deus imperat auctoritatis magisterio, angelus operatur actionis ministerio; homo obtemperat regenerationis mysterio». El hombre es un simulacro *(simulacrum)* o una imagen *(effigies)* de la ordenadísima república del Universo y un compendio de sus tres regiones. En el alcázar de la cabeza reside la «imperatrix sapientia»; en el corazón, la magnanimidad bajo el principado de la prudencia; y en los suburbios de los riñones, la concupiscencia (444D). En el cerebro están localizadas las diversas facultades del alma, cada una en su celdilla. «In arce enim capitis, imperatrix sapientia conquiescit, cui tanquam deae caeterae potentiae velut semideae obsequuntur. Ingenialis namque potentia, potestasque logistica, virtus etiam praeteritorum recordativa, diversis capitis thalamis habitantes, eius fervescunt obsequio. In corde vero, velut in medio civitatis humanae, magnanimitas suam collocavit mansionem, quae sub prudentiae principatu, suam professa militiam, prout eiusdem imperium deliberat, operatur. Renes autem tamquam suburbia cupidinariis voluptatibus partem corporis largiuntur extremam»[71].

La Naturaleza formó el hombre a imagen del ejemplar de la máquina del mundo, concertando sus partes contrarias en la más admirable armonía: «ego sum illa, quae *ad exempla-*

[71] Aparte de su platonismo en la distribución de las almas, Alano se anticipa en este texto a la frenología de Gall, Spurzheim y de nuestro Cubí y Soler.

rem mundanae machinae similitudinem, hominis exemplavi naturam» [72].

De Boecio toma la distinción entre *espíritu racional* e *irracional*. Este segundo es el alma de los brutos. Pero el hombre tiene los dos a la vez. Tiene un espíritu «físico o natural», más sutil que el aire y el fuego, mediante el cual el alma racional se une con la materia, pero que es mortal y perece con el cuerpo. Este espíritu es capaz de sensibilidad y de imaginación. Y otro espíritu racional e incorpóreo, que es inmortal [73].

El alma tiene tres potencias: *ratio, intellectus* e *intellectualitas*. Por la razón, el hombre es hombre; por el intelecto percibe las cosas invisibles y se hace espíritu; por la intelectualidad, las cosas divinas, y se hace Dios: «Nota quod aliud est *thesis* humanae naturae, aliud *apotheosis*, aliud *hypothesis*. *Thesis* dicitur proprius status hominis, quem servare dicitur, quando ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum. Sed aliquando excedit homo istum statum, vel descendendo in vitia, vel ascendendo in caelestium contemplationem: et talis excessus dicitur *exstasis*, sive *metamorphosis*, quia per huiusmodi excessum excedit statum propriae mentis, vel formam. Excessus autem superior dicitur *apotheosis*, quasi *deificatio*, quae fit quando homo ad divinorum contemplationem rapitur: et hoc fit mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectualitas...» «Inferior vero exstasis est, quae et *hypothesis*, quando homo a statu humanae naturae demittitur degenerando in vitia, et hoc fit per sensualitatem, per quam fit homo pecus» [74].

Para demostrar la inmortalidad del alma aduce la autoridad de la Sagrada Escritura y autoridades profanas, entre ellas los libros herméticos («Mercurius in *Asclepia*»), el *Liber de Causis* («Aphorismi de essentia summae bonitatis»), Cicerón y el *Fedón*

[72] *De planctu:* PL 210,443B. No carece de belleza literaria esta descripción del hombre, netamente platónica:

Dispar natura, dispar substantia, forma
Discors, esse duplex, hominis concurrit ad esse.
Una sapit terras, caelum sapit altera, caelis
Insidet haec, illa terris, mortique tributum
Cogitur ista dare, mortis lex excipit illam.
Haec manet, illa fluit, haec durat, deperit illa.
Essendi nomen gerit haec, gerit altera numen.
Corpus habet terras, caelestia spiritus: ergo
Terram terra tenet, retinent caelestia caeli.

(Anticlaudianus: PL 210,495D).

[73] *De fide cath.* I 27-28: PL 210,329-331D.

[74] *Maximae, Reg.* XCIX: PL 210,673-674. Esta extraña terminología, que procede de Escoto Eriúgena, la aplica Alano a la encarnación del Verbo. La naturaleza divina en sí misma es la *apotheosis*, y se humilla al encarnarse y asumir la naturaleza humana *(hypothesis)*. Cf. *Maximae:* PL 210,674.

de Platón, añadiendo una prueba racional por su simplicidad e incorruptibilidad [75]. Es curioso el siguiente argumento, en que podemos ver formulado anticipadamente el «pari» de Pascal: «Aut anima est mortalis, aut immortalis. Si mortalis est anima, et credis eam esse immortalem, nullum tibi provenit incommodum. Si autem est immortalis, et credis eam esse mortalem, aliquod potest tibi inde provenire incommodum. Ergo melius est ut credatur immortalis quam mortalis» [76].

8. **El «Ars catholicae fidei».** Las mismas preocupaciones apologéticas aparecen en el breve tratado *De arte catholicae fidei*, o *De articulis fidei*, que figura entre las obras de Alano [77] y que algunos críticos atribuyen al maestro parisiense NICOLÁS DE AMIÉNS (h.1147-1203), de clara tendencia porretana, escrito entre 1187-1191 y dedicado a Clemente III [78].

Se enfrenta con el hecho de la existencia de judíos y mahometanos, para los cuales carece de valor el argumento de autoridad. En otro tiempo los judíos y los paganos se convertían con milagros, lo cual el autor confiesa no poder hacer. Tampoco puede oponerse a los mahometanos con las armas (596). Por lo tanto, contra unos y otros acude a argumentos de pura razón, a fin de hacerles ver la firmeza de los fundamentos en que se apoya la fe cristiana.

El *Ars fidei catholicae* es una anticipación de un tipo de apologética cuya necesidad se dejaba sentir desde fines del siglo XII para combatir a judíos y mahometanos, y que dará origen a obras como la de Raimundo Martí *(Pugio fidei)*, de Santo Tomás *(Summa contra Gentiles)* y Raimundo Lulio *(Ars magna)*. Sigue el orden generalizado desde Escoto Eriúgena, Anselmo de Laón y Pedro Lombardo: Dios (I), el mundo, la creación de los ángeles y los hombres, la libertad (II), la encarnación y la redención (III), los sacramentos (IV), la resurrección (V). Su originalidad consiste en el método, más notable que el contenido. Trata de seguir un orden rigurosamente deductivo, inspirado en el método matemático de Euclides.

[75] *De fide cath.* I 29-31: PL 210,332-334.

[76] *De fide cath.* I 31: PL 210,334AB.

[77] PL 210,595-618.

[78] El P. C. Balic sostiene la atribución a Alano, basándose en el manuscrito MR 97 de la biblioteca del cabildo metropolitano de Zagreb *(Les anciens manuscrits de la bibliothèque métropolitaine de Zagreb:* Studia medievalia in honorem A .R. P. Raym. Joseph Martin [Brujas 1948], 461-466). Así, pues, Nicolás de Amiéns sólo sería autor de una glosa a ese tratado. Cf. C. BALIC, *De auctore operis, quod «Ars fidei catholicae» inscribitur:* Mélanges J. de Ghellinck (Gembloux 1951) p.793-814; A. M. LANDGRAF, o.c., p.150.

«In modum enim artis composita definitiones et distinctiones continet et propositiones artificioso successu comprobantes» (597). Viene a ser una especie de «Theologia, more geometrico demonstrata», que procede por definiciones *(descriptiones)*, postulados *(petitiones)*, axiomas *(maximae, communes animi conceptiones)*, teoremas y corolarios.

Después de establecer las nociones de causa, substancia, materia, forma, movimiento, tres postulados y siete axiomas, inicia su desarrollo partiendo de esta proposición: *Quidquid est causa causae, est causa causati* (592), después de la cual va encadenando otras proposiciones en orden geométrico, si bien hay que reconocer que la intención vale más que la realidad.

Tratándose de un libro apologético, que se propone seguir un método racional, es extraño que el autor afirme que Dios no es objeto de ciencia, sino de fe. Dios es infinito y, por lo tanto, incomprensible para el entendimiento humano. «Ergo Deus humano intellectu capi non potest» (601). «Nihil enim sciri potest, quod non possit intelligi. Sed Deum non apprehendimus intellectu... Ergo nec scientia. Deum igitur ipsum inducente nos ratione esse praesumimus, et non scimus, sed esse credimus. Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus, orta praesumptio. Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam» (601).

En la noción de materia se aparta algo más del hilemorfismo platónico, acercándose al aristotélico. La materia es «res discreta formae susceptibilis». «Forma facit suum subiectum esse aliud a qualibet alia substantia... Substantia enim constat ex materia et forma. Ergo materia et forma sunt causa substantiae compositionis... Item, nec forma, nisi componatur materiae, nec materia, nisi componatur formae, actu esse possunt ... Ergo forma et materia actu habent esse per compositionem earum; ergo compositio est causa existentiae earum».

La tradición carnotense y porretana aparece en la atribución de la materia al Padre, de la forma al Hijo y de la unión entre ambas al Espíritu Santo (1,XXV603). De donde se deduce que el Verbo debió encarnarse para «reformar al hombre, deforme por el pecado». «Convenientius fuit ut auctor formae, formam perditi hominis reformaturus, humanae uniretur naturae» [79].

No obstante sus deficiencias, el estilo de este tratado, prescindiendo de retóricas y metáforas, deja ya adivinar la preocupación por el orden y precisión de los conceptos, que será la característica de la especulación escolástica en el siglo siguiente.

[79] PL 210, III 6,611.

OTON DE FREISING (h.1111/1115-1158).—Hijo del margrave Leopoldo III de Austria y tío de Federico I Barbarroja. Estudió en París (h.1128). Ingresó en el monasterio cisterciense de Morimond (1133), llegando a ser abad y después obispo de Freising (1137). Introdujo en Alemania los métodos dialécticos de las escuelas parisienses y la *Logica nova*, fomentando el estudio de Aristóteles en la escuela de Freising.

Estima grandemente a Gilberto Porreta, de quien toma sus teorías de las formas nativas y del universal, que hace consistir en la semejanza *(similitudo)* de la esencia específica. «Universalem dico non ex eo quod una in pluribus sit, quod est impossibile, sed ex hoc quod plura in similitudine uniendo ab assimilandi unione universalis, quasi in *unum versalis* dicitur». «Quamvis Socrates et Plato ratione partiendi in numerum veniant, ut duo dicantur homines, tamen ratione assimilandi unus possunt dici homo» [80].

Se distinguió sobre todo como historiógrafo. Escribió dos obras históricas, interesantes por las muchas digresiones filosóficas que hace de vez en cuando, y porque en el primer libro de su *Gesta Friderici imperatoris* se ocupa de las grandes personalidades de su tiempo: San Bernardo, Abelardo, Roscelin, Guillermo de Champeaux, Anselmo de Laón, Bernardo de Chartres, Thierry de Chartres, aunque sus simpatías van sobre todo hacia Gilberto Porreta. Para la historia política es muy importante su *Chronicon sive Historia de duabus civitatibus*, compuesta hacia 1143-1146 [81].

JOAQUIN DE FIORE (1145-1202).—Natural de Dorfe Celico, cerca de Cosenza. Fue abad del monasterio cisterciense de Corazzo, y después del de S. Giovanni de Fiore, que fundó en Calabria en 1191. Escribió numerosos tratados: *Concordia Novi et Veteris Testamenti; Expositio in Apocalipsim. Psalterium decem chordarum; De unitate seu essentia Trinitatis* (contra Pedro Lombardo); *Adversus Iudaeos; De articulis fidei; Tractatus super quattuor Evangelia* (dudoso). Con sus interpretaciones alegóricas y sus profecías ejerció gran influjo en los últimos años del siglo XII, y después en los «fratricelli» y los espirituales. Interpretaba la historia en función del dogma trinitario, dividiéndola en tres estadios sucesivos, que atribuía a cada una de las personas de la Santísima Trinidad. El primero (creación) correspondió al Padre. Durante él dominó la ley, y duró

80 *Gesta Friderici imperatoris* I 53: PL 193.

81 *Mon. Germ. Hist.*, s.XX 83-301.338-493. Sólo son suyos los dos primeros libros. Los otros dos los completó, después de su muerte, su secretario Rahewin.

hasta la encarnación del Verbo, que vino a redimir a los hombres. El segundo (redención) corresponde al Hijo. Comenzó en la encarnación y culminó en la redención, y debería haber durado hasta el tiempo del abad Joaquín, el cual sería el profeta del tercer estadio, que correspondía el Espíritu Santo (perfección). Este es el momento en que dominará el *Evangelio eterno*, y en que los hombres alcanzarán su plena liberación bajo el dominio del amor. Sería un reino de felicidad, plenamente espiritual. Serían transfigurados los cuerpos, las almas y hasta la misma tierra. La Iglesia se transformaría por una profunda reforma, que se realizaría por dos órdenes religiosas cuya fundación creía haber profetizado [82].

Describía el tercer estadio con las más vivas expresiones. «El primer estadio vivió de conocimiento. El segundo se desarrolló bajo el poder de la sabiduría. El tercero se difundirá en la plenitud de la inteligencia. En el primero reinó la servidumbre. En el segundo, la sumisión filial. En el tercero comenzará la libertad. El primero transcurrió en los azotes. El segundo, en la acción. El tercero transcurrirá en la contemplación. El primero vivió en el temor. El segundo, en la fe. El tercero vivirá en la verdad» [83].

Así como el Padre y el Hijo han tenido intervención en la creación y en la redención del mundo, así también al Espíritu Santo debe corresponderle su momento de acción sobre los hombres. «Puesto que el Espíritu es también verdadero Dios, como el Padre y el Hijo, debe realizar también alguna obra a su imagen y semejanza, lo mismo que lo han hecho el Padre y el Hijo» [84].

En su exégesis mezclaba de la manera más pintoresca el simbolismo con el profetismo. «El salterio de diez cuerdas tiene un altísimo lugar entre las obras de Dios que sugieren el misterio de la Trinidad. Es un instrumento musical unitario. Puede ser dividido en partes, porque está hecho de materia, pero no permaneciendo salterio. Como instrumento es uno; pero es triangular y está unido admirablemente en sus tres lados. La unidad indivisa vincula los tres lados tan estrechamente, que parecen uno solo, y cada uno se refleja en los tres».

[82] M. Reeves, *Joachimist Expectations in the order of Augustinian Hermits*: Rech. de Théol. anc. et méd., 25 (1958) 111-144.

[83] *Concordia* V 8.112.

[84] *Concordia* IV 35.

BIBLIOGRAFIA

San Bernardo

Baudry, J., *Saint Bernard* (París 1946).
Coulton, *Five centuries of Religion*. I: *St. Bernard* (Cambridge 1923).
Davy, M. M., *Saint Bernard: Oeuvres*, 2 vols. (París 1945).
Delhaye, Ph., *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*: Analecta medievalia namurcensia 9 (1957).
Estudios Marianos, 14 (1954). Varios estudios sobre San Bernardo.
Gilson, E., *La théologie mystique de S. Bernard* (París 1934).
Grabmann, M., *Gesch. der Schol. Methode* II 104-108.
Hiss, W., *Die Anthropologie Bernhard von Clairvaux* (Berlín, W. de Gruyter, 1964).
Janauscher, L., *Bibliographia Bernardina* (Viena 1891, Hildesheim 1959).
Leclerq, J., *Recueil d'études sur St. Bernard et ses écrits* (París 1962).
Miterre, P., *La doctrine de S. Bernard* (Bruselas 1932).
Piszter, E., S. O. Cist., *Chrestomatia bernardina* (Turín 1932).
Pourrat, P., *La spiritualité chrétienne*. II: *Le Moyen Age* (París 1924).
Saint Bernard théologien. Comunicaciones del Congreso de estudios sobre la teología de San Bernardo (Dijon 1953; 2.ª ed. 1958). Muy importante para la doctrina de San Bernardo.
Vacandard, E., *Vie de St. Bernard* (París 1910) 2 vols.

Alano de Lille

Baumgartner, M., *Die Philosophie des Alanus de Insulis*: Beiträge II 4 (Munster 1896).
Green, R. H., *Alan of Lille's «De planctu naturae»*: Speculum 31 (1956) 649-674.
Huizinga, J., publicó la obra *De virtutibus et vitiis* (Amsterdam 1932) (apéndice en *Ueber die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis)*.
Wright, Th., *The Anglo-latin satirical Poets and Epigrammatists of the XII century* II 268-522 (Londres 1872).

Abad Joaquín

Bonaiuti, E., *Il domma trinitario nelle polemiche gioachimite*: Riv. Storia Filosofia 1 (1946) 84-102. (Editó el *Tractatus super IV Evangelia*, Roma 1931).
Foberti, F., *Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno* (Padua 1942).
Grundmann, H., *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*: Münstersche Forschungen 1 (Marburg 1950).
Huck, J. Ch., *Joachim von Floris und die ioachimistische Literatur* (Freiburg 1938).
Tondelli, L., *Il libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore* (Turín 1940).
— *Da Gioacchino a Dante* (Turín 1944).

CAPITULO IX

Monismo y dualismo en el siglo XII

A fines del siglo XII aparecen dos formas de monismo muy distintas por sus fuentes y por sus consecuencias teóricas y prácticas. Uno es el de AMALRICO DE BENES (diócesis de Chartres), maestro de teología en París, donde murió hacia 1206. Fue perseguido como hereje, y se retractó antes de morir. Sus doctrinas fueron condenadas en el sínodo de París de 1210, junto con las de Escoto Eriúgena y David de Dinant. Se mandó desenterrar su cuerpo y arrojarlo en tierra no bendita. La prohibición fue renovada por el legado Roberto de Courson y por el concilio de Letrán (1215). No se conservan sus obras, y hay que reconstruir su doctrina por las referencias de sus contemporáneos.

Su fuente inmediata son las teorías cosmológicas de la escuela de Chartres (Teodorico, Guillermo de Conches, Clarembaldo de Arrás), a través de los cuales recibe la influencia de Calcidio, de Boecio («omne esse ex forma est»: *De Trin.*I) y de Escoto Eriúgena. Su panteísmo parece haber consistido en un monismo formalista, de tipo neoplatonizante, con cierto carácter místico. Dios es la forma, la esencia y la existencia de todas las cosas. Todo está en Dios y todo es Dios. «Omnia unum, quia quidquid est, est Deus». De aquí deducía un optimismo universal. Todo es bueno. «Qui cognoscit Deum esse in se, lugere non debet, sed ridere» [1].

Santo Tomás alude a la secta de los *amauricianos* [2], atribuyéndoles la doctrina de que Dios es el principio formal de todas las cosas. Las tres personas de la Santísima Trinidad son criaturas, y las tres se habrían encarnado. Todo hombre es un ser divino, lo mismo que Jesucristo. Lo que dice la Sagrada

[1] CL. BAEUMKER, *Contra Amauricianos, ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts*: Beiträge XXIV 5-6 (Münster 1926); H. DENIFLE, *Chart. Univ. Par.* I n.12 p.17.

[2] *Summa Theol.* I 3,8: «Alii enim dixerunt Deum esse *principium formale* omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio amalricianorum». Con este testimonio de Santo Tomás coincide esta afirmación de Martín de Polonia: «dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium» (*Martini Poloni Chron.*: Mon. Germ. Hist., s. XXII 438,28). Es una consecuencia falsa del formalismo de Boecio, con su distinción entre el «*quod est*» (la esencia concreta) y el «*quo est*» (forma). La *forma* es lo que hace ser a las cosas aquello que son («*quo* aliquid est id quod est»). Todo ser viene de la forma. Y viniendo todo ser de Dios, éste es la forma y el ser de todas las cosas. Cf. JUAN DE SALISBURY, *Metal.* II 20: PL 199,883.

Escritura sobre la divinidad puede aplicarse a cada uno de los hombres. De aquí deducían consecuencias disparatadas de orden práctico. No hay nada malo. Todas las obras de la naturaleza son buenas, y los hombres, como seres divinos que son, están libres de pecado.

Un carácter muy distinto tiene el monismo materialista de DAVID DE DINANT († a principios del s.XIII), de cuya vida apenas quedan datos. En 1205 se encuentra en la corte de Inocencio III. Se le atribuye la obra *De tomis, hoc est, de divisionibus*, que probablemente coincide con los «quaternuli», prohibidos en 1210 por el sínodo de París [3]. Se conserva un pequeño fragmento. San Alberto lo califica de «omnino assininum», y Santo Tomás abandona por un momento su imperturbable serenidad para decir que «stultissime posuit Deum esse materiam primam» [4].

El monismo de David de Dinant procede probablemente del hilemorfismo aristotélico, a través del influjo de Alejandro de Afrodisias. El ser se compone de tres «indivisibles»: *a)* la *Materia (hyle)*, de la cual se constituyen los cuerpos; *b)* la *Mente (nous)*, de la cual se forman las almas, y *c) Dios*, del cual se constituyen las sustancias eternas. Pero estas tres realidades son una misma y no hay ninguna diferencia entre ellas: «Et haec tria esse unum et idem; ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum» [5].

Por otra parte, *el dualismo maniqueo* reaparece en el siglo XII en las sectas de los cátaros y albigenses, que creían en la existencia de dos principios eternos, uno del bien, de la luz, de la belleza y del espíritu; y otro del mal, de la materia, de las tinieblas y de la fealdad. El hombre era una obra conjunta de ambos. Dios había creado el alma, y el demonio el cuerpo. De aquí procedía su pesimismo acerca de todo lo corpóreo. El cuerpo era esencialmente malo, como obra del demonio. Por lo tanto, había que practicar un ascetismo riguroso para reprimir o aniquilar sus tendencias. Condenaban el matrimonio. Los «perfectos» recibían el *consolamentum* antes de morir. Los demás creyentes se ligaban a los perfectos por el pacto de la *convenenza* para obtener la misma gracia. La *endura* consistía

[3] Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *Summa Theol.* I 4,20,2, quaestio incidens.

[4] *Summa Theol.* I 3,8.

[5] SANTO TOMÁS, II *Sent.* 17,1,1: «Divisit res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora dixit yle; primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit noym vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum; et haec tria esse unum et idem; ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum».

en dejarse morir de hambre después de haber sido admitidos en la secta. Condenaban la guerra, y llegaron a constituir un grave peligro social por sus doctrinas sobre la propiedad. Eran bien acogidos por el pueblo, al que halagaban con su porte austero, su crítica de la corrupción de costumbres y sus programas de reforma. Fueron combatidos por Alano de Lille, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvergne. Contra ellos luchó Santo Domingo de Guzmán en el Mediodía de Francia.

BIBLIOGRAFIA

BIRKENMAYER, A., *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*: Rév. néosc. de Phil. 35 (Lovaina 1933) 220-229.
CAPELLE, C., *Autour du décret de* 1210. III: *Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formal:* Bibl. Thom. t.16 (París 1932).
DOSSAT, J., *L'évolution des rituels cathares:* Rev. de synthèse 64 (1948) 27-30.
THÈRY, G., *Autour du décret de* 1210. I: *David de Dinant. Etude sur son panthéisme matérialiste:* Bibl. Thom. t.6 (París 1925).

CAPITULO X

La clasificación de las ciencias en el siglo XII

Desde mediados del siglo XII aparece una gran frondosidad de esquemas para la clasificación de las ciencias. Más que su estructura concreta, lo que en ellos interesa es el concepto del orden entre los distintos grados del saber, superponiéndolos en varios planos, que se consolidarán en la filosofía posterior. Hasta mediados del siglo predomina la división tripartita *(física, lógica, ética)*, que proviene de los epicúreos y estoicos, y que llega a los medievales a través de Orígenes, San Agustín y San Isidoro. En ella tratan de intercalar, mejor o peor, las artes liberales. Desde la segunda mitad del siglo comienza a prevalecer la división aristotélica *(física, matemáticas, teología)*, que recogen de Boecio, y que se consolida bajo la influencia de los musulmanes (Al Farabí) y de Domingo Gundisalvo.

El orden general del saber viene a quedar fijado, poco más o menos, de la siguiente manera: 1.º *Artes liberales*, cuya utilidad y legitimidad ya nadie discute [1]. 2.º *Filosofía*, como un

[1] Conrado de Hirschau (h.1130-1150) pregunta, citando a San Jerónimo (p.70): «Ergone Moyses et volumina prophetarum abiicienda sunt quia verbis ethnicorum vel sententiis aliquoties usi sunt?» *(Dialogus super aucto-*

saber racional distinto del que proporciona la fe. 3.º *Teología*, como un saber racional, pero basado en los principios aceptados por la fe. 4.º *Teología mística*, basada en una experiencia sobrenatural. 5.º *Visión beatífica*, que será la cumbre del conocimiento, pero solamente podrá alcanzarse en la otra vida.

Nos limitaremos a reproducir unos cuantos esquemas y a recoger algunos testimonios. «Dividitur secundum quosdam in *phisicam*, *ethicam* et *theologiam*, quod placuit Origeni. Unde secundum tres partes philosophiae Salomonem tria volumina attestatur composuisse: Ecclesiasten, ubi fuit phisicus, et Proverbia, in quibus ethicus, et Cantica Canticorum in quibus probatur exstitisse theologus» [2].

ESTEBAN DE TOURNAI († 1203), en su poema *Figmentum Bononiense*, compuesto cuando era escolar en Bolonia, representa a Juno que da a luz un nuevo hijo, ante el cual desfilan las hadas, dándole cada una sus dones, y a continuación de los dioses, las artes liberales (trivio y cuadrivio), a las que siguen la *ética* y la *física* [3].

En un poema de Alençon sobre las artes liberales, aparece este texto curioso:

Ad mensam Philosophiae sitientes currite,
Et saporis tripertiti *septem rivos bibite*,
Uno fonte procedentes, non eodem tramite,
Quem Pithagoras rimatus excitavit *phisicae*,
Inde Socrates et Plato honestarunt *ethicae*,
Aristoteles loquaci desponsavit *logicae* [4].

CONRADO DE HIRSCHAU divide la filosofía en *lógica*, *física* y *ética*, y reduce las artes liberales a la física: «Philosophia enim, licet simplex sit et uniformis in sui proprietate, dispenditur

res, ed. G. SCHEPPS, p.68. Hay otra edición más reciente de R. B. C. HUYGENS, Bruselas 1955).

[2] Anónimo de París, 6570, citado por M. GRABMANN, *Geschichte der Schol. Meth.* II 46.

[3] P. DELHAYE, *Grammatica et Ethica au XII siècle*: Recherches de théol. ancienne et médiévale 25 (1958) 59-110. Estudia el proceso de incorporación de la ética al septenario de artes liberales, y señala dos modalidades: por yuxtaposición (Honorio de Autún) y por integración, en cuanto que la explica el «gramático» al comentar los autores profanos. «La solution d'intégration peut se résumer d'un mot: l'*ethica* est étudiée au cours du commentaire des auteurs classiques, poètes et prossateurs, qui, aux yeux des pédagogues du XII siècle, ressortit à la *grammatica* et accessoirement à la *rethorica*» (p.67). Esto es cierto respecto de las escuelas gramaticales del bajo Imperio. Pero, en la Edad Media, desde el principio, la ética figura constantemente en los cuadros de la filosofía, fuera del septenario de artes liberales, y en esos cuadros, y no en las últimas, la hallarán y desarrollarán los escolásticos.

[4] P. DELHAYE, ibid., p.62-64.

tamen in multa, ratione disciplinae: dividitur igitur in tria, in *logicam, phisicam,* quibus VII artes quae liberales vocantur subponuntur; tertia *ethica* est, id est *moralis (Dialogus super auctores, sive Didascalon)* [5].

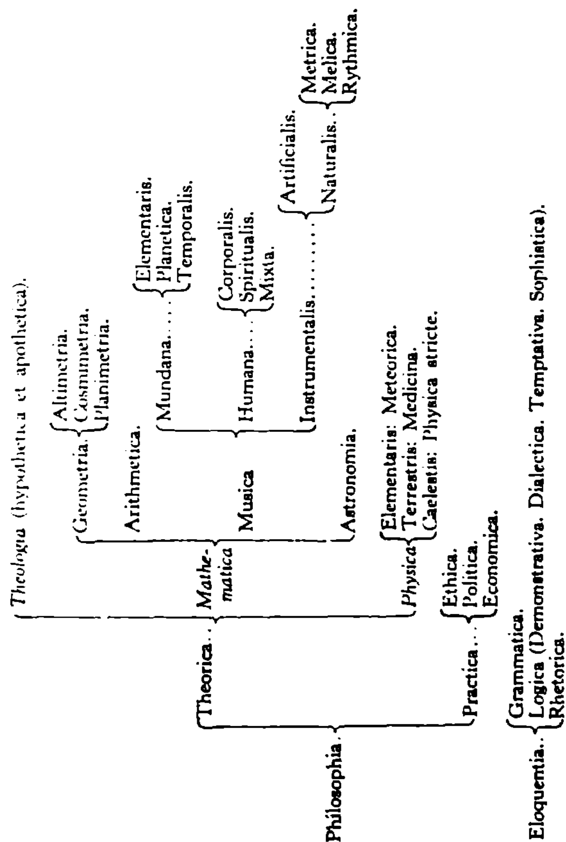
RAÚL ARDENS († h.1215). Discípulo de Gilberto Porreta en Poitiers, y maestro de Teología en París (h.1179-1215). Escribió un *Speculum universale* (inédito) y *Sermones* [6]. Como Hugo de San Víctor y Gilberto, concibe la filosofía en sentido amplio: «Scientia est vera perceptio mentis infinita finite comprehendens», y da de ella la siguiente división:

- I. Theorica
  - *Physica*
    - Anthropophysica.
    - Cosmophysica.
    - Pneumatophysica.
  - *Mathematica*
    - Arithmetica.
    - Musica.
    - Geometria.
    - Astronomia.
  - *Theologia*
    - De ipsa divinitate.
    - De divina operatione.
    - De divino cultu.
    - De divina retributione.
- II. Ethica
  - Solitaria.
  - Domestica.
  - Politica.
- III. Logica
  - Grammatica.
  - Dialectica.
  - Rhetorica.
- IV. Mechanica
  - Victuaria: Agricultura. Venatoria. Piscatoria. Aucupatoria. Panificaria. Coquinaria.
  - Lanificaria: Textoria. Pelliparia. Coriaria. Sutoria.
  - Architectoria: Cementaria. Carpentaria. Fabrilis (malleatoria. Fusoria. Exclusoria).
  - Suffragatoria: Iumentoria. Instrumentalis. Vehicularis.
  - Medicinaria: Purgatoria. Confortatoria. Temperatoria. Conservatoria.
  - Negotiatoria: Commutatio. Emptio. Venditio. Mutuatio. Accomodatio.
  - Patrocinaria (militaris): Tueri patriam. Tueri religionem. Tueri constitutiones legum. Tueri unicuique ius suum.

[5] G. SCHEPPS, *Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon* (Würtzburg 1889) p.23. Conrado da la siguiente lista de «autores»: Donato, Catón, Esopo, Aviano, Sedulio, Juvenco, Próspero, Teódulo, Arator, Prudencio, Tulio, Salustio, Boecio, Lucano, Horacio, Ovidio, Juvenal, Homero, Persio, Stacio, Virgilio. Lo cual, entre otras cosas, demuestra que el conocimiento de la antigüedad en la Edad Media no fue tan abandonado como pensaban los humanistas del siglo XV.

[6] PL 155,1301-1626.1667-2118; M. GRABMANN, o.c., I p.246-257; B. GE-

Radulfo de Longchamp (de longo Campo), discípulo de Alano de Lille, que comentó el *Anticlaudianus* (h.1216), ofrece la siguiente división [7]:



yer, *Radulphus Ardens und das Speculum Universale:* Theol. Quartalsch. 93 (Tubinga 1911) 63-89; M. Le Paul, *Le «speculum universale» de Raoul Ardent:* «Ecole des Chartes» (París 1951) 107-109; Hurter, *Nomenclator,* I³ 1097.

7 M. Grabmann, o.c., II p.48-52.466.

PEDRO COMPOSTELANO (h.1120/1140). Al siglo XII pertenece un tratado escrito por un autor español. Fue editado por el P. Pedro Blanco Soto, el cual lo atribuye, probablemente, a Pedro Micha, y señala su composición entre 1120-1140, pues dedica su obra a un arzobispo, y hasta esa fecha Santiago no era arzobispado [8].

Está compuesto imitando la *Consolación de la filosofía*, de Boecio, alternando prosa y versos rimados. Entran como personajes *Mundus*, *Caso* y *Ratio*, y las siete artes liberales, representadas en siete doncellas.

En muchas tesis se inspira ampliamente en San Agustín. El P. Blanco añade a la obra un copioso apéndice de textos paralelos con el santo Doctor, al que Pedro Compostelano sigue en el problema de la gracia y el libre albedrío. En la cuestión del origen del alma rechaza el generacionismo y la transmigración. El alma es incorpórea y ha sido creada por Dios (l.3 metro 6). Admite la teoría hilemórfica, pero no en su modalidad aristotélica, sino platónica.

CAPITULO XI

Resistencia a la filosofía

La oposición a la filosofía que hemos visto en el siglo XI, provocada por los excesos de los dialécticos, continúa en el XII con caracteres muy semejantes y por motivos parecidos. Todavía no han variado notablemente los términos del viejo problema de la incorporación de la filosofía al cristianismo. La cuestión viene a reducirse a la aplicación de la dialéctica a la teología y a los nuevos métodos de Abelardo, Gilberto Porreta y después de Pedro Lombardo. Los motivos inmediatos son los disparates de los gualídicos (Gualon), los peligros de herejía que habían aflorado en Roscelin, Abelardo y Gilberto Porreta, a los que se une una tendencia al misticismo que provocaba una injustificada desconfianza en la razón.

Mundi sapientia
Sicut bene memini
Iuxta verbum Domini
Quaedam est stultitia [1]

[8] *Petri Compostelani, De consolatione rationis libri duo.* E codice Bibl. Reg. Monast. Escurialensis primum edidit prolegomenisque instruxit P. PETRUS BLANCO SOTO, O. E. S. A.: Beiträge VIII 4 (Münster 1912); A. BONILLA SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española* I 308.

[1] Anónimo del siglo XII, citado por ST. D'IRSAY, *Histoire des Universités* I 65.

Centros de oposición contra la filosofía fueron los monasterios cistercienses en Francia, influidos por San Bernardo, y los camaldulenses en Italia, que conservaban la tradición de San Pedro Damiani, así como los últimos representantes de la escuela de San Víctor. Nos limitaremos a citar algunos textos característicos, en que el derroche de retórica abunda más que las razones. Pero son un anticipo de la crisis que se avecina, provocada por la recuperación del *Corpus aristotelicum*, que se realiza precisamente en el siglo XII.

Ya hemos visto la oposición de San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry contra Abelardo y Gilberto Porreta.

BRUNO DE SEGNI († 1123) se indigna contra los que pretenden aplicar a la teología trinitaria la noción platónica y aristotélica de sustancia: «Stulti et per omnia insani qui platonicis syllogismis et argumentis aristotelicis de summa et omnipotenti Trinitate disputare conantur» [2].

Más expresivo es RUPERTO DE DEUTZ († 1135), abad de Saint Laurent de Lieja, en sus invectivas contra las artes liberales: «Ingressae sunt ergo septem artes liberales tamquam famulae in sacrum et reverendum dominae suae sapientiae triclinium, et quasi de triviis licentiosis ad districtum et severum verbi Dei magisterium dispositae et assidere iussae sunt» [3]. En la Sagrada Escritura se hallan los silogismos mucho mejor que en las sutilezas de los dialécticos. «Multo melius, multo rectius secundum hanc Scripturam (Gen c.1) dignissimam genera et species sive differentiae subordinantur quam ordinaverit Porphyrius» [4]. «Plena est divinae Scripturae pagina tam perfectis syllogismis, quorum brevitate maxime rhetores delectantur» [5].

Por su parte declara que nunca se ha dignado rebajarse al estudio de la dialéctica: «Fateor quia neque professionem suscepi, neque ostentationem egi huiusce artis, et si illam cognoscerem, nequaquam dignarer illam accersire, nisi coactus vel nisi sponte occurreret» [6]. Por lo tanto, advierte paternalmente a los jóvenes: «Attende quique filius lucis es, et sicut telas aranearum ea contemne, quae filii noctis, id est philosophi huius saeculi somniarunt» [7]. Vale la pena transcribir los párrafos en que acumula expresivas imágenes marineras para precaver a los incau-

[2] *Sent.* IV c.1: *De Sancta Trinitate:* PL 165,477.
[3] *De Trinitate et operibus eius. De Spiritu Sancto* VII 10: PL 167,1764.
[4] Ibid.: PL 167,1773-1774.
[5] PL 167,1777-1778.
[6] *De omnipotentia Dei:* PL 170,473.
[7] *In Ioannem* I: PL 159,209.

tos de los peligros de la navegación por los mares de la filosofía [8].

Esta oposición no logró impedir la aplicación del método dialéctico a la teología. Pero Pedro Lombardo tuvo que sufrir los ataques del abad Joaquín, de Gualterio de San Víctor y de los hermanos GERHOH DE REISCHERSBERG (1093-1169) y ARNÓN DE REICHERSBERG († 1175) [9]. Los nuevos rumbos que tomaba

8 «Qui magno feruntur pelago pavidi nautae, placidam sibi auram imprecati, fixa caelo sidera respiciunt terraque amissa tenet caelum, sedentesque ad clavum sideribus currunt. Erratica vero sidera sequi fugiunt, ne aut syrtes naufragosas incidant aut in regiones ignotas devecti portus optatos numquam attingant» (*In Ioannem* 3: PL 159,291). Según GUILLERMO DE HIRSCHAU, «las siete artes del monje son el Salterio» (*Prof. in Astronomica*, Pez, *Thes. anecd.* VI 261).

9 Gerhoh escribe: «Et nos igitur novitates omnes cavere et evitare studeamus prout omnium orthodoseorum suadet auctoritas» (PL 193,521). «Nam et ego de torrentibus philosophorum aliquando in via bibi, et in fontes eorum curiositatis hydriam misi. Sed hac hydria tandem relicta cum muliere Samaritana Salvatoris admonitiones in simplicitate auscultavi, ad id ipsum faciendum commonens vicinos, quos potui» (PL 193,491). *Ep.* 17: PL 193,565-566.

Escuchemos los acentos apocalípticos con que escribe a Eugenio III, comentando el Salmo 64: «Pseudopropheta philosophica quoque professio exstitit, quae fanaticorum spurcitias deorum, verbi gratia, adulteria Iovis zelumque Iunonis sororis et coniugis, et meretricis Veneris, et caetera talia, retulit ad elementa mundi, cupiens ea quae iam erubescere poterant homines de diis suis quasi interpretationibus subornari allegoricis. Vere pseudoprophetae talis quisque interpres exstitit... Nimirum ranae et immundae sunt et turpes, et exiguae et quasi loquaces. In luto namque commorantes, importune et quasi cum garrulitate coaxando quietem auferunt. Congrua ergo assimilatio, dum ranis adaequantur vel similes perhibentur hi, qui sibi magni et eloquentes videntur; verbi gratia poetae, qui sibi magna sonare videntur; sed omnis eorum materia fabulosa lutum est, et magnitudo eorum inflatio est.»

«Quapropter quoniam scientia illorum cum nulla sit, inflatur adversus scientiam Dei, pulchre satis eorum spiritui congruit illud de fabella Aesopi, ubi rana sufflando tentans se extendere ad magnitudinem bovis, dum conatur, et pellem frustra distendit, tandem ultra vires sufflando crepuit... Sic et huius temporis quidam causidici, et legistae vel sophistae, seu dialectici, vel potius haeretici sophistice loquentes, ideoque odibiles, contra legem divinam, quasi contra Moysen et contra sacerdotium legitimum et vere leviticum, quasi adversus Aaron dimicantes, et regno Pharaonis contra regnum Dei faventes, cum in sua garrulitate ranis loquacibus et in luto coaxantibus aequabuntur, ultra non proficient. Insipientia enim illorum manifestata, et per Sanctam Scripturam confutata evidens erit, quod non de Spiritu Sancto inspirata, sed per spiritus malignos et immundos conspirata sit loquacitas huiusmodi hominum veritati resistentium, et ipsam veritatem Dei in iniustitia retinentium. Quasi enim captivam detinent veritatem sanae doctrinae circunventam suo mendacio, per spiritus malignos ita conflato, ut magna in eo inveniatur veri similitudo et bonitatis imago» (*Liber de corrupto Ecclesiae Statu, ad Eugenium III:* PL 194,96-97).

D. VAN DEN EYNDE, O.F.M., *L'oeuvre littéraire de Gerhoh de Reichersberg* (Roma 1957).

la teología en París se convierten en tema tópico para urdir elocuentes párrafos sobre los peligros que allí acechaban a la juventud inexperta. Escuchemos a PEDRO DE CELLES, abad de Moutier-la-Celle († 1187), obispo de Chartres: «O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas! In te retiacula vitiorum, in te malorum decipula, in te sagitta inferni transfigit insipientium corda» [10].

FELIPE DE HARVENGT, abad de Buena Esperanza († 1182), profesa una sincera admiración hacia París, que pondera en expresiones grandilocuentes: «Felix civitas, in qua sancti codices tanto studio revolvuntur, et eorum perplexa mysteria superfusi dono spiritus resolvuntur, in qua tanta lectorum diligentia, tanta denique scientia scripturarum sit in modum Cariath Sepher merito dici possit, civitas litterarum» [11]. Pero esto le impide exhortar a los jóvenes para que eviten sus peligros: «Non enim Parisius fuisse, sed Parisius honestam scientiam acquisisse honestum est... Proprie viri divitis fides, spes, caritas et ceterae virtutes sunt, quibus quisquis caruerit, stultus apud Deum et inglorius invenitur, cum ab ipso Deo cognitore vere sapientium reprobetur, etsi a vobis ut Socrates, Plato, Aristoteles approbetur» [12].

Ni en pleno Renacimiento encontraremos acentos tan rebuscados para ridiculizar los métodos escolásticos como los que emplea PEDRO DE BLOIS († 1200): «Vos autem tumultuoso strepitu et clamore nautico de nugis assidue disputantes, inutiliter aera verberatis; vos circa litteram et syllabam et circa huiusmodi elementares doctrinae primitias vestrum adhuc ingenium exercetis...» [13]. «Absurdum enim est de Trinitate in triviis disputare et aeternam Filii genituram in materiam scandali et in aream publicae contentionis extrahere» [14].

El mismo escribe hacia 1160 a un arcediano de Nantes: «Willelmum predicas subtilioris vere et acutioris ingenii, eo quod grammaticae et auctorum scientia praetermissa volavit ad versutias logicorum, ubi non in libris sicut solet, dialecticam didicit, sed in schedulis et quaternis... Ycarus dum elatu iuvenili

10 *Petrus Cellensis ad Ioannem Sarisberiensem* carta de 1164: PL 202, 510; cf. H. DENIFLE, *Chart. Univ. Paris.* I 24 n.22. «Novitatem enim illam quae a Patrum vestigiis exhorbitet, tam in fide quam in moribus, necnon et in vocum, seu nominum novitatibus, semper anathematizandam duxi» (PL 202,927).

11 *Epistola Philippi ad Hergaldum.* Cf. H. DENIFLE, *Chart.* I 50 n.51.

12 *Epist. ad Engelbertum;* DENIFLE, *Chart.* I 54 n.53: PL 203,157. 693-707.

13 *Epist.* 6, *ad Magistrum Radulfum Bellovacensem* (h.1155): PL 207,18.

14 PL 207,825.

levitate fertur in caelum, fluctibus marinis immergitur. Tales etiam dum se in artibus temere elevant, alliduntur... Et quae utilitas est schedulas evolvere, firmare verbotenus summas et sophismatum versutias inversare, damnare scripta veterum et reprobare omnia, quae non inveniuntur in suorum schedulis magistrorum? Scriptum est, quia in antiquis est scientia» [15].

Giraud de Barri: «Scholares diebus istis in triviis studentes, praetermissis omnino fere duabus facultatibus pernecessariis quarum prima recte (gramática), secunda vero lepide docet et ornate (retórica), ad studium logices et garrulae loquacitatis apparentiam, quatenus acuti videantur et diserti se cursu veloci transferre deproperant» [16].

Pero a todos los excede Esteban de Tournai († 1203), abad de Santa Genoveva, el cual se dirige al papa en tonos apocalípticos, clamando contra las novedades de los teólogos, juristas y artistas, que echaban en olvido las antiguas autoridades de los Padres para seguir las peligrosas novedades de la filosofía: «Lapsa sunt apud nos in confusionis officinam sacrarum studia litterarum, dum et discipuli solis novitatibus aplaudunt, et magistri gloriae potius invigilant quam doctrinae. Novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant quasi nondum suffecerint sanctorum opuscula patrum, quos eodem spiritu sacram scripturam legimus exposuisse, quo eam composuisse credimus Apostolos et Prophetas». «Lectiones litterarum gentilium mentem non illuminant, sed obtenebrant» [17].

De la abadía de San Víctor proceden las violentas diatribas de Gualterio contra los «cuatro laberintos de Francia»: «Quisquis haec legerit, non dubitabit quatuor labyrinthos Franciae, Abaelardum et alium Lombardum, Petrum Pictavinum et Gislebertum Porrectanum, uno aristotelico spiritu afflatos, dum ineffabilia sanctae Trinitatis et Incarnationis scholastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare» [18].

Absalón de Springkirchbach, antiguo canónico de San Víctor († 1203), clama contra Aristóteles: «Delectabit fortassis te facundia Tullii, sapientia Platonis, ingenium Aristotelis, qui sapientes nescios et stultos peritos facit. Sed quae est convenientia Christi ad Belial? Auferte ista hinc et nolite facere do-

[15] Denifle, *Chart.* I 28.29 n.25.
[16] *Speculum Ecclesiae*, ed. Brewer, p.7.
[17] Denifle, *Chart.* I 47 n.48.
[18] Denifle, *Archiv für Lit. und Kirch. des Mittel.* I 406.

mum patris vestri domum negotiationis (Iob 11). Non enim regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis»[19].

Cerremos, por ahora, esta enumeración con MIGUEL DE CORBEIL († 1199), arzobispo de Sens, quien con la más profunda convicción sentencia: «Inutilis inquisitio studium philosophiae»[20].

Estos testimonios bastan para darnos cuenta del espíritu de oposición que un amplio sector presenta a la introducción de los elementos filosóficos en el cristianismo y de las poderosas resistencias que tendrá que vencer Santo Tomás para realizar su labor de incorporar la filosofía aristotélica dentro de su síntesis teológica[21].

BIBLIOGRAFIA

GHELLINCK, G. DE, *Le mouvement théologique au XII siècle* (París 1948).
GRABMANN, M., *Die Geschichte der Scholastischen Methode* (Freiburg 1911).

CAPITULO XII

La sistematización de la teología

Desde mediados del siglo XII comienza a recogerse el fruto de los esfuerzos anteriores, preludiando lo que será el siglo XIII. No es posible seguir el proceso del desarrollo de la filosofía en la Edad Media sino a la vista del de la constitución de la teología escolástica, la cual en este tiempo comienza a adquirir figura de ciencia. La teología se beneficia de las aportaciones de la filosofía griega, antes aún de la plena recuperación del *Corpus aristotelicum*, aprovechando los numerosos elementos transmitidos a través de Boecio, Calcidio y de los Santos Padres. A su vez se aprecia en la filosofía una tendencia creciente a recuperar su carácter de ciencia racional autónoma y una categoría propia en el campo del saber, que no había tenido en siglos anteriores. Desde Abelardo puede apreciarse la inclinación a desglosarla de la teología, como un modo de saber

19 *Serm.* 4: PL 211,37.

20 HAUREAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. Nat.* (París 1890) I 8.

21 Graciano plantea la cuestión: «Sed quaeritur an saecularibus litteris oporteat eos (clericos) esse eruditos». Y responde: «Grammatica legenda est ut per eam Sacrae Scripturae intelligantur» (*Decretum*, dist.37 p.1.ª). En cambio, no se muestra benévolo respecto de las restantes artes del cuadrivio. En lo cual, sin duda, está inspirado el texto de las *Partidas* de Alfonso el Sabio, en que se trata «de las cosas de que el perlado debe ser sabidor».

distinto que, si de momento permanece subordinado a la teología, no tardará en recabar una personalidad propia.

1. **«Auctoritas» y «ratio».** Para comprender el sentido de la copiosa literatura escolástica no hay que olvidar que se trata fundamentalmente de estudios eclesiásticos, ordenados a la formación de clérigos. En este sentido, la Sagrada Escritura es la fuente principal del saber teológico, pues en ella se contiene la revelación divina, aceptada por la fe. Para un cristiano, la principal «autoridad» es la Sagrada Escritura, y su testimonio constituye en teología una prueba incontrovertible [1]. A la «autoridad» de la Sagrada Escritura se une la de la Iglesia, que es su depositaria y su intérprete más auténtico por medio del Sumo Pontífice y de los concilios ecuménicos. A estas «autoridades» se suma la de los Santos Padres y Doctores eclesiásticos.

Así, pues, en teología el argumento fundamental es la «auctoritas». Pero en ella tiene también cabida la «razón» *(ratio)*, discurriendo por sus propias fuerzas con ayuda de la filosofía. De la conjugación armónica de estos dos elementos: revelación y razón, o *auctoritas* y *ratio*, resultará la teología científica. Pero su realización se retrasó largos siglos por causas históricas que ya hemos ido examinando, y que impidieron su confluencia efectiva hasta más allá de mediados del siglo XII.

Para llegar a la estructuración sistemática de la teología en forma de saber científico, aunque de carácter muy peculiar, influyó decisivamente la organización de los estudios en las escuelas a partir del siglo XI. Es muy distinto el modo de exponer una doctrina desde el púlpito, en forma de homilías, a la generalidad del pueblo fiel, que tanto o más que la instrucción busca la devoción, que desde una cátedra, en cursos regulares, dirigidos a una porción selecta de alumnos, que tanto o más que la devoción buscan la instrucción. No es lo mismo pronunciar una homilía edificante sobre la festividad del Nacimiento de Nuestro Señor que exponer un curso sobre el tratado *De Verbo incarnato*. Lo mismo puede decirse de la Santísima Trinidad, de la Santísima Virgen o de los sacramentos.

Los Santos Padres no fueron profesores, sino ante todo pastores de almas, predicadores y, circunstancialmente, defensores de los dogmas contra las herejías que iban surgiendo en la historia de la Iglesia. Su enseñanza no estaba sujeta a la ri-

[1] «Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit. infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I q.1 a.8 ad 2)

gidez de cursos, horarios, exámenes ni grados, sino, a lo sumo, al desarrollo del ciclo litúrgico o al orden mismo de los libros de la Sagrada Escritura, que les servían de base para sus comentarios.

Pero desde que se establecieron cátedras para la formación intelectual de los clérigos, con maestros docentes, con oyentes fijos y con materias determinadas para su exposición en cursos regulares, fue necesario establecer un orden y un método en la enseñanza y utilizar otros procedimientos muy distintos de los que reclaman la predicación desde el púlpito. Los oyentes no se daban por satisfechos con el *modus oratorius*, o el *assertorius*, o el *exhortatorius*, sino que exigían métodos, no sólo expositivos, sino también demostrativos, con argumentos racionales [2].

Esta nueva necesidad y el creciente conocimiento de los restos de la filosofía griega domina el desarrollo del pensamiento cristiano desde la escuela de Alejandría hasta la plena formación de la teología en el siglo XIII. Por una especie de atracción inevitable, los elementos de la cultura grecolatina se van incorporando gradualmente a la explicación del dogma cristiano, no sin tener que vencer serias resistencias en cada momento particular. Primero fue la incorporación de las artes liberales y de algunos restos de la filosofía griega. Depués, la de la dialéctica. Y más tarde, la del conjunto de la filosofía aristotélica en el siglo XIII. Justo es notar de pasada que los mismos que más encarnizadamente se opondrán a la incorporación de la filosofía en los siglos XII y XIII, dan acogida con

2 «Unde et beatus Augustinus, ceteri quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae Scripturae admodum necessariam perhibent» (ABELARDO, *Theol.* II 2,1040C). «Haec autem est dialectica... quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere» (ABELARDO, en COUSIN, *Ouvrages inéd.* p.435). «Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur, et quaedam non credi, nisi prius intelligantur; et ipsa per fidem amplius intelligi» (PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III d.24 c.3). «Quomodo enim plene doctoris exequitur officium, qui dubia non certificat, neque, quae certa esse videntur quid in se dubitationis contineant, inquisitione rationabili exquirit?» (ROBERTO DE MELUN, cf. GRABMANN, *Geschichte der Schol. Meth.* II 343). «Licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei et inquirere et disputare» (PEDRO DE POITIERS, *Sent.* III 21: 1092D). Un siglo más tarde, Santo Tomás no considerará peligroso afirmar: «Oportet *rationibus* inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin, si nudis *auctoritatibus* magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet» (*Quodl.* IV a.18).

la mayor naturalidad, no sólo a numerosos elementos platónicos, neoplatónicos y estoicos, sino también aristotélicos, cuya procedencia ignoraban, porque los encontraban ya asimilados en los Santos Padres. La historia del pensamiento de la Edad Media es, en el fondo, la de la progresiva penetración de los elementos culturales greco-romanos en la medida y proporción en que van siendo recuperados.

La plena sistematización del dogma cristiano en forma de teología científica no se logra hasta el siglo XIII, por obra de Santo Tomás. Pero los primeros intentos datan de mucho tiempo atrás. Dejando a un lado las tentativas de Clemente de Alejandría y Orígenes, puede decirse que el primer ensayo de sistematizar el dogma encuadrándolo en las líneas generales de un esquema filosófico, es el que llevó a cabo el seudo Dionisio, a quien siguen San Máximo Confesor y San Juan Damasceno. Este esquema, de fondo netamente neoplatónico, pasa a Occidente en el siglo IX, y es recogido y agravado por Juan Escoto Eriúgena. Pero aquella gran construcción mental aparece en un momento que podríamos calificar de anacrónico. No había entonces inteligencias capaces de aprovecharse de tan magno esfuerzo ni tampoco de depurarlo de su fondo ideológico, colindante con la herejía. Habría que esperar otro par de siglos para que las mismas causas dieran otros resultados parecidos, no sin tener que vencer la resistencia de los partidarios de las formas llamadas tradicionales. Cuanto más aumenta el material acumulado, tanto mayor necesidad se experimentará de ordenarlo y sistematizarlo.

2. **«Lectio».** Las dos fuentes o modalidades de conocimiento—*auctoritas* y *ratio*—se aplicaron al estudio, explicación e interpretación de la Sagrada Escritura, y en ello consistió durante muchos siglos la teología. La primera fue la *lectio*, que tomaba como base fundamental el *texto* de la Sagrada Escritura. El maestro (lector) *leía* el *texto* sagrado, acompañándolo de breves *comentarios* literales o alegóricos [3]. Pronto se echó de ver la

[3] Recuérdese el sentido de la *lectio*, que hemos visto ya en Hugo de San Víctor. Hemos hablado también del alegorismo medieval. Para los cristianos, el libro por excelencia es la Sagrada Escritura, en que se contiene la revelación divina. Pero ya desde la *Hagada* judía y Filón, debajo del sentido literal se buscan otros sentidos más recónditos, morales y espirituales. Orígenes, influido por Filón, los expresó en su tricotomía: σῶμα, ψυχή, πνεῦμα. El sentido obvio, literal, basta para los simples fieles (cuerpo). Hay otro más profundo para los más avanzados (alma). Y, finalmente, otro espiritual, al cual llegan los perfectos (espíritu) (*De principiis* IV 11: PG 11,364ss).

Según San Jerónimo, «singula nomina habent singula sacramenta; quot enim verba, tot mysteria» (*Tract. in Psalmos*, ed. Morin, Anal. Maredsola-

necesidad de utilizar en esta labor los recursos de las letras humanas. Primero, de la gramática y la filología, y después de todo el conjunto de las artes liberales, así como de la cronología, la historia, la historia natural y las reglas de la hermenéutica.

A esto se añadían las «autoridades» de los Santos Padres, de suerte que el procedimiento de la *lectio* hizo surgir muy pronto colecciones de textos selectos de Santos Padres (autoridades), que ayudaban a la interpretación de los pasajes escriturarios difíciles [4]. Este fue el origen de las *Sentencias*, en que se agru-

na, vol.3 p.3.ª p.33). Distingue también tres sentidos: 1.º *Histórico*, o literal («iuxta historiam»). 2.º *Trópico*, figurado o alegórico («iuxta tropologiam»). 3.º *Espiritual* («iuxta intelligentiam spiritualem»). Cf. *Ep.* 120,12: PL 22,1005. *In Ez.*, 16,30: PL 25,147.

San Agustín declara: «Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognosco» *(De doctr. christ.:* PL 34,71). Distingue cuatro sentidos: 1.º *Secundum historiam* (relato de las acciones de Dios o de los hombres). 2.º *Secundum allegoriam* (sentido figurado). 3.º *Secundum analogiam* (armonía entre el Antiguo y Nuevo Testamento). 4.º *Secundum aetiologiam* (en el que se manifiestan las razones de las acciones o de las palabras) *(De Gen. ad litt.* 2: PL 34,222; *De utilitate credendi* 3: PL 42,68).

Euquerio de Lyón († h.450) hace un paralelo de los sentidos de la Sagrada Escritura con la división estoica de la filosofía: el *histórico* corresponde a la *física;* el *trópico*, a la *ética;* el *anagógico*, a la *lógica* (PL 50,727).

Juan Casiano (s.IV) hace también un paralelo entre vida activa y contemplativa («religionis disciplina atque professio»), y a ellas hace corresponder los sentidos de la Sagrada Escritura *(Collat.* 14,8: PL 49,962):

Scientia
- Practica (vida activa).
- Theorica (vida contemplativa).
  - Historica interpretatio (doctrina).
  - Intelligentia spiritalis...
    - Tropologia (scientia).
    - Allegoria (revelatio).
    - Anagoge (prophetia).

Una doctrina semejante se halla en San Beda (PL 91,410), de quien la recoge Rabano Mauro (PL 108,147). Todo ello se resume en estos versos, fórmula clásica, que cita Santo Tomás:

Littera gesta docet, quid credas *allegoria*,
Moralis quid agas, quo tendas *anagogia*.

Cf. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XII* siècle* p.221.

[4] Próspero de Aquitania (s.V) hizo una compilación de textos escogidos de San Agustín: *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber.* La palabra *Sententiae* tiene un sentido de florilegio de frases selectas. Este mismo sentido, pero tratando ya de disponerlas en un orden rudimentario, tiene también en San Isidoro: *Libri tres Sententiarum* («Veterum ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis partis flores lectos ad manus fecimus, et pauca ex multis breviter perstringentes») (Tajón de Zaragoza, *Sententiae:* PL 80,727-992). Posteriormente, aunque se conserva ese sentido, la palabra *sententia* adquiere otro de algo más profundo por debajo del simple sentido literal. Así lo hemos visto ya en Hugo de San Víctor. Roberto de Melun dice: «Quid enim aliud in *lectura* quaeritur quam *textus intelligentia*, quae *sententia* nominatur?» *(Sententiae* praef. [ed. Martin, 1947] p.11).

paban los testimonios de Santos Padres. De ellas tenemos ejemplos en la España visigoda, en San Isidoro y Tajón de Zaragoza.

Por otra parte, el campo restringido que se concedía a la *ratio* en los primeros siglos, se fue ampliando cada vez más, conforme fue recuperándose la filosofía griega. En el siglo XI vemos aparecer disputadores que hacen un uso, en muchos casos desorbitado, de la dialéctica, tratando de aplicarla a la explicación de la Sagrada Escritura. Sus abusos dieron motivo justificado a fuertes resistencias. Pero de hecho el método dialéctico se consolida cada vez más, y la *ratio* y la *disputatio* acaban por integrarse dentro de la teología, ocupando un lugar preeminente en las escuelas, si bien siempre subordinados a la *auctoritas*.

3. **«Glossa». «Commentum».** Frutos de la *lectio* fueron la *glossa* y el *commentum* (comentario), método que ya tenía antecedentes en las antiguas escuelas gramaticales, filológicas y filosóficas de Atenas, Alejandría y Constantinopla. Consistía en apoyarse en un *texto* dotado de *autoridad*, tomándolo como base para una explicación más amplia, declarando su letra y su sentido.

Los Santos Padres habían hecho ya amplias explicaciones y comentarios de los distintos libros de la Sagrada Escritura. Esta tradición se continúa en la Edad Media, extendiéndola a otros libros de Santos Padres o de autores profanos y a tratados de gramática, dialéctica, derecho, etc. Se distinguía entre *glosa* y *commentum*. La glosa era más breve y ceñida y atendía a tres cosas: a la letra, al sentido y a la sentencia *(littera, sensus, sententia)*, mientras que el comentario era más libre, no se ceñía tanto a la letra y se fijaba sobre todo en el sentido y en la sentencia, si bien manteniéndose fiel al espíritu del texto comentado *(cum mente)* [5].

Había dos clases de glosa: la *interlineal*, en la cual se expresaban la letra y el sentido; y la *marginal*, que se fijaba sobre todo en la sentencia. Ejemplos de grandes comentarios medievales son los de San Buenaventura, de San Alberto y Santo Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y a otros libros, como los de Gilberto Porreta (San Alberto), seudo Dionisio, Boecio y a la mayor parte del *Corpus aristotelicum*.

[5] «*Commentum* enim solum sententiam exsequens, de continuatione vel expositione litterae nihil agit. *Glossa* vero omnia illa exsequitur: unde dicitur glossa quasi lingua. Ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videretur docere» (GUILLERMO DE CONCHES, *In Timaeum Platonis*: PL 172,250).

4. «**Quaestio**». Del ejercicio escolar de la *lectio* se derivan también la *quaestio* y la *disputatio*. Las *quaestiones*, o preguntas, surgían espontáneamente ante la misma oscuridad del texto «leído» o glosado; de las discordancias, reales o aparentes, entre diversos pasajes; de las divergencias de interpretación entre las «autoridades», o de las discrepancias entre éstas y los textos. Así dice Gilberto Porreta: «cuius vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quaestio est» *(In Boet. de Trinitate:* PL 69,1258AB).

Bien sea que las propusieran los estudiantes o el mismo maestro, esas *quaestiones* o preguntas evolucionan hacia una forma escolar en que, previamente a la explicación o a la investigación, se propone la problemática acerca de cada tema a tratar, en forma de preguntas *(utrum)* y de respuestas *(responsiones)* a los problemas planteados. De este modo, lo mismo en teología que en filosofía o en derecho *(dubium)*, se concentra el interés sobre un punto concreto, en torno al cual se desarrolla la investigación o la discusión. Así lo vemos en teología en Abelardo, con su método dialéctico del *Sic et Non*, y en las cuestiones físicas de su contemporáneo Adelardo de Bath [6].

5. «**Disputatio**». La misma naturaleza de la *quaestio*, desarrollada en forma de planteo de problemas, exposición y respuestas, lleva en las escuelas a la técnica de la *disputatio*, en que, una vez planteada una cuestión *(utrum)*, las partes de la alternativa (en pro o en contra) se refuerzan con argumentos reales o fingidos, para hacer resaltar más su valor. Ya hemos visto que en la Edad Media abundan las disputas entre los maestros: Abelardo contra Roscelin y Guillermo de Champeaux, San Bernardo contra Abelardo y Gilberto Porreta, Lanfranco contra Berengario, etc. Pero en nuestro caso se trata de la práctica de un ejercicio técnico, encuadrado dentro de los programas de enseñanza escolar.

El P. R. Martin ha señalado la evolución de este género, tomando como puntos de referencia a Roberto de Melun

[6] El método de la *quaestio*, proponiendo problemas, cuestiones, preguntas y respuestas, tiene antecedentes en la antigüedad patrística, en Eusebio de Cesarea, y especialmente en San Agustín: *Quaestionum in Heptateuchum libri septem; De octo quaestionibus in Veteri Testamento; De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus; De octo Dulcidii quaestionibus liber unus; Quaestionum evangelicarum libri duo; De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo.*

En el siglo XII se hace corriente, dando a las *cuestiones* un matiz en que interviene más la *ratio* que la *auctoritas*. Así, Roberto de Melun († 1167) escribe *Quaestiones de divina pagina*. Cf. R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun:* Spic. Sacr. Lovan., 13 (Lovaina 1932).

(*Quaestiones de divina pagina*, h.1145). Odón de Soissons (*Quaestiones*, h.1164) y Simón de Tournai (*Disputationes*, h.1201)[7]. Las disputas (*disputatio*)—verdaderos torneos dialéc-cos— eran un complemento de la enseñanza ordinaria (*lectio, explicatio, commentarium*). En ellas entraban combinadas la *auctoritas* y la *ratio*. Había disputas ordinarias, cada ocho o quince días, y generales o solemnes (*Quaestiones disputatae*), que se celebraban dos veces al año, por Pascua (cuarta semana de Cuaresma) y Navidad (segunda semana de Adviento). Su mecanismo consistía en que primeramente se proponía una cuestión (*quaestio*), como tema en torno al cual se aducían argumentos en contra (*opponens*) y se respondía a ellos (*responsio*). La respuesta definitiva (*determinatio*), con la cual se daba por zanjada la disputa, era privilegio del maestro que la presidía y dirigía.

Había además *Quaestiones disputatae de quolibet*, en las cuales no se determinaba de antemano la cuestión, sino que cada uno de los asistentes podía proponer la que quisiera, debiendo el maestro que presidía resumir y contestar los argumentos al final[8]. La atribución de este género de disputas a Simón de Tournai, hacia 1200, parece deberse al título que algún copista les puso anteriormente. Las primeras que se conocen son las de Gerardo de Abbeville (1262) y las de Santo Tomás (después de 1265)[9].

6. **«Articulus»**. Todos los procedimientos anteriores (*lectio, quaestio, disputatio*) se hallan compendiados o sintetizados en el *articulus*, el cual se desarrolla conforme a este mecanismo: 1.º Se propone la *cuestión* que se trata de investigar, de discutir o de aclarar (*dubitatio*), con la fórmula clásica: *Utrum...*, *Circa hoc quaeritur...* 2.º Se agudiza la *dubitatio*, aduciendo razones en contra o a favor de la alternativa. 3.º Una vez definidas las posiciones, favorables o adversas, el maestro expli-

[7] ODÓN DE SOISSONS, *Quaestiones*, ed. Pitra. Anal. noviss. Spic. Solesm., t.3 (Tusculum 1888); SIMÓN DE TOURNAI, *Disputationes*, ed. J. Warichez: Spic. Sacr. Lovan. 12 (Lovaina 1932).

[8] «De quolibet ad voluntatem cuiuslibet» (HUMBERTO DE ROMANS, *Opera de vita regulari*, ed. Berthier, II p.260).

[9] P. MANDONNET, *Chronologie des questions disputées de St. Thomas d'Aquin*: Rev. Thom. 23 (1928) 267-269; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique, de 1260 à 1360* (París, Vrin, 1924); *La littérature quodlibetique* (París, Vrin, 1935); M. J. CONGAR, *Théologie*: DTC 15,341-502.

«Les *Disputationes metaphysicae*, si méritoires soient-elles, de François Suárez, n'ont plus de commun que le nom, en pédagogie intellectuelle, avec les *quaestiones disputatae* du XIII[e] siècle» (G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII[e] siècle* [Ottawa-París 1933] p.132).

caba, respondía y determinaba *(determinatio)*, con la fórmula: *Respondeo. Dicendum*... 4.º Por último, una vez adoptada una solución, en la última parte se resolvían las objeciones contrarias a la doctrina expuesta.

Es decir, que, debajo de fórmulas estereotipadas y aparentemente rígidas y secas, se mantiene la palpitación vital de un proceso científico riguroso de investigación, en el cual tienen difícil cabida los sofismas, que tan fácilmente se pueden cobijar y agazapar entre hueras vaguedades de retórica. Era un método vivo, tanto docente como de investigación, en el cual se interesaban todos cuantos intervenían en las disputas. Algo muy distinto, como hace notar el P. Chenu, de las *tesis* que en la escolástica posterior sustituyen a las *quaestiones* [10]. Si más tarde se llegó al abuso y hasta al descrédito de semejante sistema de enseñanza, esto no invalida sus méritos reales, entre los cuales no es el menor el de la claridad y el rigor lógico con que se plantean los problemas, y se eliminan infiltraciones de falacias, arropadas bajo el envoltorio de hojarascas literarias, de simbolismos y metáforas, siempre peligrosas en un auténtico procedimiento científico.

7. **Florilegios.** La necesidad de una ordenación de materiales había dado lugar, ya desde el siglo IX, a los primeros intentos de codificación del Derecho canónico, que proseguirá en el XII con el *Decreto* de Graciano y en el XIII con *Decretales* de San Raimundo de Peñafort. Algo parecido sucede con la teología. A mediados del siglo XII, el desarrollo de las escuelas, la organización de los estudios, la abundancia de materiales acumulados, aun antes de la plena recuperación de la filosofía aristotélica; el cúmulo ingente de textos de Santos Padres y la dificultad de adquirir y manejar unos volúmenes tan costosos, hacen sentir vivamente la necesidad de seleccionarlos y ordenarlos. Comienzan a aparecer copiosas colecciones de extractos de Santos Padres, bajo el nombre de *flores, deflorationes, florilegia, liber floridus, flores sententiarum, excerpta, pancrisis, oculus aureus, scintillae, catenae, auctoritates, libelli auctoritatum*, o lo que hoy llamaríamos enquiridiones [11].

10 M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de St. Thomas* p.81. *La théologie au XII siècle* (Paris, Vrin, 1957).

11 *Florilegium Gallicanum* (s.XII). Amplio florilegio, inédito. Extractos en A. GAGNER, *Florilegium gallicanum*, Untersuchungen und Texte zur Geschichte der mittelalterlichen Florilegienliteratur (Lund 1936). «Dicta tenes veterum, lege singula, collige rerum / Exempla et morum retine decreta piorum...»; C. H. TALBOT, *Florilegium Oxoniense*, Secunda pars: *Flores Auctorum* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 6) (Lille 1956). Fines del siglo XII (Mss. Escorial, Q, I 14); PH. DELHAYE; *Florilegium morale Oxo-*

Por otra parte, la recuperación de la filosofía y el desarrollo del método racional hicieron sentir en la enseñanza la necesidad de ordenar las materias escolares en una forma más sistemática, a diferencia del estado disperso en que se hallaban los textos en los libros de la Sagrada Escritura y los Santos Padres.

8. **Sentencias y Sumas.** Este es el origen, primero de las *Sentencias*, y poco después, a la vez, de las *Sumas*, dos géneros que en muchos casos es difícil distinguir entre sí, en que las materias se exponen ordenadamente, conforme a esquemas racionales y sistemáticos. La fuente principal continúa siendo la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Pero, sobre todo a partir de Abelardo, se aprecia el deseo de aplicar la razón para llegar a la «inteligencia» del dogma. Poco a poco la argumentación racional fue adquiriendo un desarrollo mayor con la aplicación de la dialéctica a la teología. Esto dará origen a la ordenación sistemática del saber teológico.

El esquema primitivo de la literatura sentenciaria y sumista es muy sencillo. 1.º Se proponía la *quaestio*. 2.º Se exponían las *autoridades* en pro y en contra («auctores authentici» son aquellos «quorum verba robur auctoritatis habent») [12]. 3.º Finalmente, se determinaba la solución *(determinatio)*. Si se hallaban discrepancias entre las *autoridades*, se adoptaba como fórmula de conciliación: «Non sunt adversi, sed diversi» [13].

Las *Sumas*, desde las de Anselmo de Laón y Guillermo de Champeaux, fueron numerosísimas en el siglo XII y XIII. Grabmann habla de más de mil doscientas. En ellas quedaron integrados todos los procedimientos anteriores: la *auctoritas*, la *ratio*, la *lectio*, la *explicatio*, la *quaestio* y la *disputatio* [14].

niense. Prima pars: *Flores philosophorum* (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 5) (Lille 1955). *Florilegium Bruxellense*; Id., *Un petit florilège moral conservé dans un manuscrit bruxellois*, en Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi (1955) t.1 p.199-216. *Florilegium Duacense*. Ultima parte: *Flores auctorum et philosophorum*. Guillermo de Doncaster escribió *Aphorismata philosophica* (s.XII). Helinand de Froidmont, cisterciense (s.XII), compuso *Flores*, *De cognitione Dei* (PL 212,729). Cita abuntantemente autores clásicos. Cf. Ph. Delhaye, *Recherches de Théol. anc. et médiévale* (1958) p.83-89.

[12] Santo Tomás, *Summa Theol.* 2-2 q.5 a.1 ad.1.

[13] Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique au XIIe siècle* p.234.

[14] La palabra *Summa* tiene un sentido genérico. Equivale a compendio ordenado de las cosas más esenciales en una materia científica. «Et ideo *Summam totius* placuit vocitari, cum in ea series totius Scripturae videatur *summatim* notari» (Honorio de Autún, prol.: PL 172,185). «Aliquam sacrae eruditionis *Summam*... conscripsimus» (Abelardo: PL 178,979A). «Quid enim *Summa* est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio» (Ro-

Landgraf distingue cuatro grupos de *Sentencias:* 1.º Sentencias de San Florián. 2.º *Epitome Theologiae christianae*. 3.º Sentencias del Maestro Rolando. 4.º Sentencias del Maestro Omnibene. Es una literatura que se desarrolla principalmente en la escuela de Abelardo o bajo su influjo en cuanto a la aplicación de la dialéctica a la teología.

Término de esta etapa y a la vez principio de una nueva son los *Libri quatuor Sententiarum* de Pedro Lombardo.

PEDRO LOMBARDO (h.1100-1160).—Natural de Lumello, cerca de Novara (Lombardía). Comenzó sus estudios en Bolonia. Pasó a Reims y París, donde, por recomendación de San Bernardo, fue recibido por el abad Hilduino en San Víctor [15]. Fue amigo de Hugo, y probablemente asistió a las lecciones de Abelardo. Enseñó en la escuela catedralicia de Notre Dame desde 1140. De su enseñanza proviene su celebérrima obra *Libri quatuor Sententiarum* (h.1152-1153), que le valió el nombre de «Maestro de las Sentencias» [16]. En 1159 fue nombrado obispo de París, donde falleció al año siguiente.

Es un espíritu ordenado, metódico, carente de originalidad y de precisión de conceptos y un poco ecléctico. El plan de su obra está inspirado en el *Decretum* de Graciano y en la *Summa Sententiarum*. Pedro Lombardo dividió su obra en *Capitula*, y sus comentadores en *Distinctiones*. Toma sus datos de numerosas fuentes. La principal es San Agustín, a quien cita más de mil veces; después a San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio, San Isidoro, San Beda, etc. Entre los más recientes utiliza a Ivo de Chartres, Alquerio de Lieja, Gualterio de Mortagne, Hugo de San Víctor, Abelardo, Gilberto Porreta y Roberto Pulleyn. Aprovechó también el *De fide orthodoxa*, de

BERTO DE MELUN, *Sententiae*, ed. R. M. Martin, p.3). «Hanc enim quasi brevem quamdam *Summam* omnium in unam seriem compegi» (HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* praef.). Así, se emplea en Derecho: PAUCAPALEA *(Summa decretorum)*, ENRIQUE DE SUSA († 1271, *Summa iuris)*; en Historia: HONORIO DE AUTÚN *(Summa de omnimoda historia)*; en Predicación: ALANO DE LILLE *(Summa de arte praedicatoria)*, en Filosofía: *Summa Philosophiae* (ed. Baur, 1912); en Teología: GUILLERMO PERAUD († 1271, *Summa de virtutibus)*, PEDRO CANTOR *(Summa de Sacramentis et animae consiliis)*, HUGO DE SAN VÍCTOR *(Summa de sacramentis)*, GUILLERMO DE AUXERRE *(Summa aurea)*. A veces aparecen unidas las palabras *Summa* y *Sententia*, como en la discutida *Summa Sententiarum*, atribuida a Hugo de San Víctor, a Odón de Lucca y a otros autores.

15 *Epist.* 410: PL 182,619.

16 PL 192. *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*. 2 vols. (ed. Quaracchi 1916); D. VAN DEN EYNDE, O. F. M., *Essai chronologique sur l'oeuvre littéraire de Pierre Lombard*: Miscellanea Lombardiana (Novara 1957) p.45-63. J. GHELLINCK, *Pierre Lombard*: DTC 12 (1935) 1941-2019.

San Juan Damasceno, cuyas obras, traducidas por Burgundio de Pisa, conoció en un viaje a Italia (1151). Es el primero que lo cita.

Su propósito fue hacer una compilación teológica útil para el uso escolar. «In qua maiorum exempla doctrinamque reperies... brevi volumine complicans Patrum Sententias» (prólogo). Es injusto calificarlo de «Abelardo hecho obispo». Utiliza incidentalmente la filosofía, aprovechando nociones que halla en San Agustín, Boecio y Calcidio, pero no muestra una inclinación demasiado favorable hacia la dialéctica. «Ille enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius (in libro I *De fide* c.5 in fine): Aufer argumenta ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis iam dialectica taceat; piscatoribus creditur, non dialecticis» (*Sent.* III d.22 c.1) [17].

Las *Sentencias* tuvieron que vencer poderosas oposiciones. Fueron violentamente atacadas por Gualterio de San Víctor, Gerhoh de Reichersberg, Juan de Cornualles [18], el abad Joaquín de Fiore [19] y el *Liber de vera et falsa philosophia*. Pero al fin triunfaron y se impusieron como libro de texto en París y en todos los centros universitarios hasta el siglo XVI. Solamente en el siglo XIII se cuentan por centenares los comentarios, entre ellos los de San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás [20].

[17] Pedro Lombardo ha «negligé systématiquement les philosophes de l'antiquité». «On ne peut que regretter qu'il n'ait pas su dépasser son temps et percer le véritable enjeu. Mais tel n'était pas son charisme. Il lui a manqué cette pénétration et cette anticipation du génie qui eût imprimé un élan irresistible à la science théologique» (Mgr. P. GLORIEUX, *L'orthodoxie de III Sentences, d.6, 7 et 10:* Recherches de Théol. anc. et méd. 8 [1958] n.210 p.146-147). «Alguien ha preguntado qué habría sido de la teología católica si, invadida por la dialéctica, no hubiera tomado como base el libro de las *Sentencias*, fiel resumen de la enseñanza de los Padres. En retorno se podría preguntar también qué habría sido de la teología católica si se hubiera limitado a comentar al Lombardo, sin aportar, no ya la dialéctica, sino la *sólida filosófica*» (ibid., p.210).

[18] Juan de Cornualles (Cornubiensis, † 1199): *Eulogium ad Alexandrum III Papam* (h.1177, PL 199,1043-1086). Las demás obras que figuran en Migne (PL 177,295-316.455-470) son probablemente espurias.

[19] C. OTTAVIANO, *Ioachimi abbatis liber contra Lombardum* (Roma 1934). Esta obra no es del famoso y fantástico abad, pero pertenece a su círculo. La auténtica se ha perdido, y mereció para su autor la condenación en el concilio IV de Letrán.

[20] «Incolores et décharnés, les *Quattuor libri Sententiarum* se prêtaient excellement, à propos de chaque question particulière, à l'exposé de vues originales par un commentaire appropié, et l'on peut voir que les commentaires originaux n'ont pas manqué de profiter de cette liberté» (J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII*e *siècle* [Bruselas 1946] p.73).

En torno a la obra de Pedro Lombardo se desarrolla una copiosa literatura teológica, que en una Historia de la Filosofía solamente cabe mencionar. Se hicieron muy pronto numerosos extractos, compendios y *Abreviaciones*. Citamos el del MAESTRO BANDINO [21], la conocida con el título de *Filia Magistri* [22], las dos atribuidas a SIMÓN DE TOURNAI, y las *Sententiae Magistri ignoti* (perdida).

Fueron también numerosas las *Glosas*, como la de PEDRO COMESTOR (Manducator), canciller de París en 1164 († 1178) [23], y la atribuida a PEDRO DE POITIERS (h.1130-1205), discípulo de Pedro Lombardo y canciller de París (1163-1204). Escribió *Sententiarum libri quinque* (antes de 1170). *Distinctiones super Psalterium magistri Petri Lombardi. Allegoriae super Tabernaculum Moysi*. Sermones [24]. Es uno de los primeros que mencionan de oídas la *Metafísica* de Aristóteles («asserunt quidam, hoc Aristotelem dixisse in *Metaphysica*, sed qui diligenter inspexerunt, hoc negant»). Su actitud en teología aparece en este texto: «Licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei, et inquirere et disputare» [25]. A esto se debe, sin duda, el haberlo catalogado Gualterio de San Víctor entre los cuatro laberintos de Francia.

De Pedro de Poitiers dependen MARTÍN DE FUGERIIS (*Summa theologica*, inédita) y PEDRO DE CAPUA (Pedro de Mota, † 1242), profesor en París, patriarca de Antioquía y cardenal (1219), que escribió una *Summa Theologiae* (1201-

[21] PL 192,971-1112.

[22] R. M. MARTIN, *Filia Magistri. Un abregé des Sentences de Pierre Lombard*: The Bulletin of the John Rylands Library (Manchester 1915) octubre-diciembre p.6ss.

[23] Escribió una *Historia scholastica* (PL 198,1049-1844). «Cum vero dixit Moyses, *creavit*, trium errores elidit, Platonis, Aristotelis et Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scilicet Deum, ideas, ile, et in principio temporis, de ile mundum factum fuisse. Aristoteles duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio, et operatur sine fine. Epicurus duo, inane et atomos: et in principio natura quosdam atomos solidavit in terram, alios in aquam, alios in aera, alios in ignem. Moyses vero solum Deum aeternum prophetavit, et sine praeiacenti materia mundum creatum» (*Historia scholastica, Historia libri Genesis* c.1: PL 198,1055BC). R. M. MARTIN, *Notes sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur*: Rech. de Théol. anc. et méd. 3 (1931) 61ss. A. LANDGRAF, *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur*: Rech. de Théol. anc. et méd. 3 (1931) 354ss. Otros glosadores de las Sentencias fueron el Maestro PAGANO DE CORBEIL, ODÓN EL CANCILLER (h.1164-1168), y la que figura a nombre de PEDRO DE POITIERS (h.1160-1165). De Pedro Lombardo depende también el canonista GANDULFO DE BOLONIA (*Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor*, ed. J. de Walter, Viena-Breslau 1924).

[24] PL 211,789-1280.

[25] *Sent.* III 21: 1092D.

1202) y un *Ars concionandi (Rosa alphabetica,* o *Lexicon concionatorium).*

PEDRO CANTOR († 1197), natural de Reims (remensis). Enseñó en París (1171-1197). Escribió *Verbum abbreviatum* [26]. *Summa de Sacramentis et animae consiliis* [27]. *Distinctiones* (Summa Abel). *De tropis loquendi.* Conoce y cita abundantemente los autores clásicos. Asigna tres funciones al estudio de la Sagrada Escritura: «In tribus consistit exercitium Sacrae Scripturae: circa *lectionem, disputationem* et *praedicationem...* Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium... Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. *Praedicatio vero, cui subserviunt priora,* quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum» [28].

Discípulo de Pedro Cantor fue el cardenal ROBERTO DE COURÇON (h.1155-1218), maestro y regente de teología en París (antes de 1200), legado del Papa para organizar los estudios. Sancionó los estatutos de la Universidad en 1215, prohibiendo la enseñanza de los *libri naturales* y de la *Metafísica* de Aristóteles. Murió en la cruzada, ante Damieta. Escribió una *Summa caelestis philosophiae* (1204-1207). De Pedro Cantor dependen, más o menos, otros teólogos, como LIEBHARDO DE PRÜFENING *(Horreum formicae).* ESTEBAN LANGTON (h.1150-1228), *Doctor nominatissimus,* cardenal y arzobispo de Cantorbery (1207). Escribió *Quaestiones theologicae,* y se distinguió sobre todo como exegeta, adoptando la división en capítulos, ya introducida por Pedro Cantor. GUIDO DE ORCHELLES *(Summa de sacramentis).* GUILLERMO MONTE ACUTO *(Notulae ex libro mag. Petri Cantoris paris. de consiliis).* RICARDO DE LEICESTER. PEDRO DE LONDRES. CARDENAL LABORANS († 1191). SAN EDMUNDO RICH († 1240), inglés. Maestro en París y arzobispo de Cantorbery (1233). Escribió *In argumenta sophistica Aristotelis. Summa Abendonensis. Speculum Ecclesiae.*

Mención especial merece el arrogante maestro de París SIMÓN DE TOURNAI (h.1130-1203). Maestro en Artes (h.1150). Profesor de teología (1165). La mayor parte de sus obras permanecen inéditas *(Summa theologica, Institutiones in sacram paginam,* o *Sententiae. Quaestiones,* o *Disputationes. Expositio*

[26] PL 205,21-370; E. M. SANFORD, *The Verbum abbreviatum of Petrus Cantor:* Transactions and Proceedings of the American Philological Association 74 (1943) 33-48.

[27] *Pierre le Chantre. Summa de Sacramentis et animae consiliis* 2.ª parte. Texto inédito, publicado y anotado por J. A. DUGAUQUIER: Analecta Medievalia Namurcensia 7 (Lovaina, E. Nauwelaerts, 1957).

[28] *Verbum abbr.* 1: PL 205,25

Symboli Quicumque. Abbreviatio in Sententias magistri Petri Lombardi. Paradisus) [29]. Es uno de los primeros que conocen la *Física*, el *De anima* y quizá la *Etica a Nicómaco*. Admira a Aristóteles, pero esto no le impide admitir la filosofía solamente como auxiliar de la doctrina sagrada. Se atiene a la famosa expresión de San Gregorio: «Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum». «Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum argumentum est fides, faciens rationem. Unde Aristoteles: Intellige et crede. Sed Christus: Crede et intelliges» [30].

Por su audacia e intemperancia de lenguaje fue tenido por hereje, y se le atribuyó, sin fundamento, el famoso *Liber de tribus impostoribus* [31].

Interrumpimos, por ahora, el proceso de desarrollo de la teología y filosofía escolásticas para volver atrás y fijarnos en otros factores que entran en contacto con el pensamiento cristiano en este mismo siglo XII, y que ejercerán profunda influencia en su orientación. No obstante, conviene notar que, si bien es enorme la masa de nuevo material con que se enriquece el Occidente latino, sin embargo, el pensamiento cristiano habia alcanzado rápidamente en este siglo XII un alto grado de madurez, que, aun sin las nuevas aportaciones, prometía frutos excelentes. De hecho, no sólo no se interrumpe la

[29] WARICHEZ, *Les disputationes de Simon de Tournai*: Spic. Sacr. Lovan. 12 (1932).

[30] *Expositio in Symb. S. Athan.*: Bibl. Cassin. Florileg. IV 322. Cf. GEYER, *Patristische und Schol. Philosophie* II 279. «Doctrina Aristotelis est de his quibus ratio facit fidem, sed Christi doctrina de his quorum fides facit rationem. Hanc autem distinctionem doctrinarum christianae et aristotelicae, naturalis philosophiae et theologiae, plerique non attendentes, in varios errores lapsi sunt, indifferenter in omni facultate ex ratione praevia fidem quaerentes, et sic quae proprium est naturali facultati et doctrinae aristotelicae, theologiae etiam christianae communicantes». Cf. GRABMANN, *Die Gesch. der Schol. Methode* II 551.

[31] El famoso libro, que quizá no fue más que una frase, *De tribus impostoribus*, ha sido atribuido a los más diversos autores. Gregorio IX la atribuyó a Federico II: «Quod ille rex pestilentiae dixit: A tribus impostoribus, scilicet Iesu Christo, Moyse et Mahomete, totum mundum fuisse deceptum» *(Ad Moguntinum archiepiscopum*, anno 1239. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi* V p.336). El rey protestó, y cuando Inocencio IV lo condenó en el concilio de Lyón, de 1245, no hace mención de ella. Asimismo se atribuyó a Simón de Tournai, Pedro de las Viñas, Arnaldo de Vilanova, Sinforiano Champier, Pomponazzi, Jerónimo Cardano, Bernardino Occhino, Bocaccio, Poggio, Pedro Aretino, Maquiavelo, Rabelais, Erasmo, Esteban Dolet, Guillermo Postel, Campanella, Giordano Bruno, Lucilio Vanini, Hobbes, Spinoza, etc. (cf. DTC, *Rationalisme* col.1718). Es posible que Simón empleara esa frase en forma dialéctica, como una suposición, para refutar que Cristo hubiera sido un impostor.

línea iniciada, sino que penetra y atraviesa todo el siglo XIII, llegando incluso a prevalecer sobre otras corrientes más simpatizantes con las nuevas adquisiciones. Y la verdad es que tampoco éstas significan una ruptura con la orientación del pensamiento cristiano tal como venía marcada desde muchos siglos atrás. También ellas, aunque den acogida a algunos nuevos elementos, continuarán fieles a la línea anterior, de la que conservan, en cantidad y calidad, bastante más de lo que reciben de las nuevas aportaciones griegas a través de los musulmanes y judíos. Incluso tendrán que reaccionar fuertemente contra muchos elementos contrarios al pensamiento cristiano, que penetran en el Occidente latino por medio de obras de mentalidades ajenas por completo a la fe de Cristo. Pero este episodio, que llena la segunda mitad del siglo XIII, exige que expongamos previamente otras corrientes filosóficas que confluyen en ese siglo, y que dan por resultado una nueva modalidad en el pensamiento europeo.

INDICE DE NOMBRES

375 387 389 391 393 410-425 431 494

INDICE DE MATERIAS

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN DEL VOLUMEN IIa DE «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE ABRIL DE 1975, FESTIVIDAD DE SAN MARCOS EVANGELISTA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, NÚM. 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXV